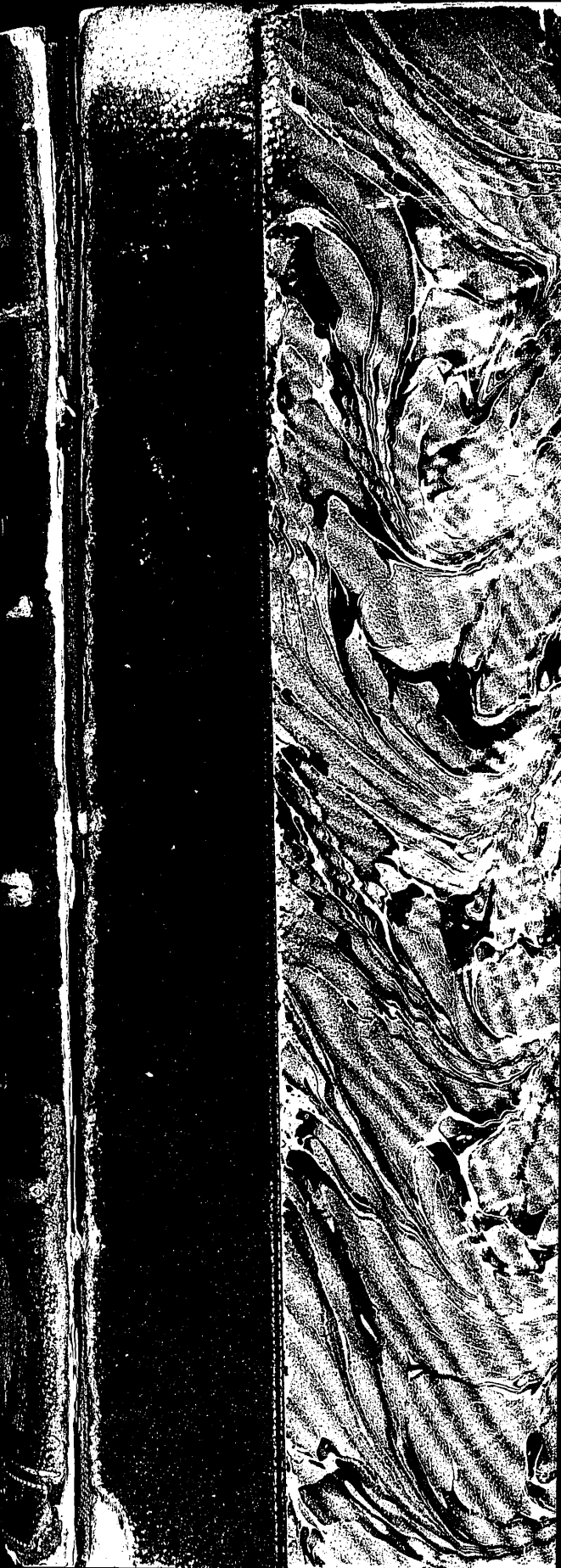






Class 7-3, Text.

Book 100

University of Chicago Library.

GIVEN BY

Exc. Am. Journ. of Theol.

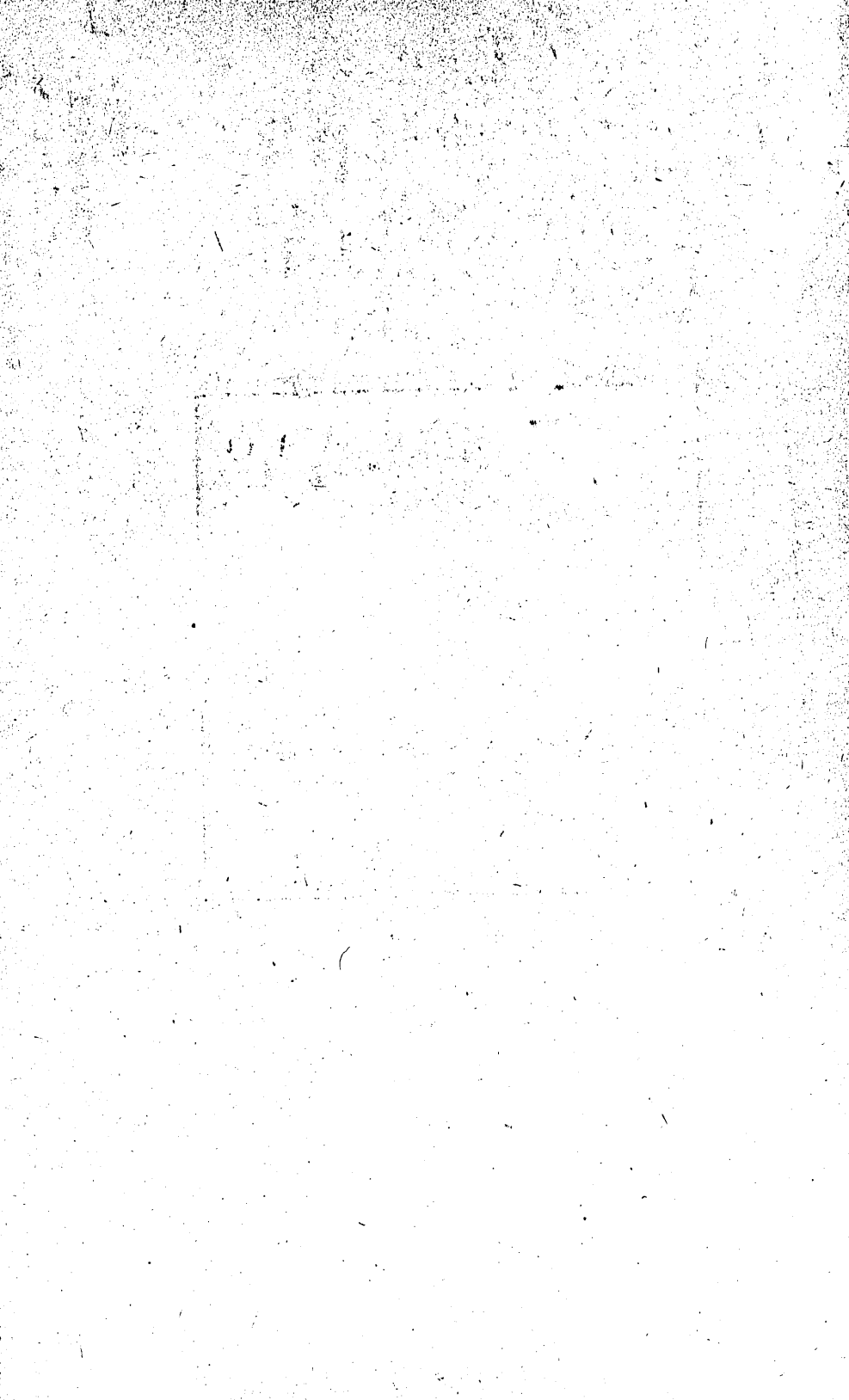
Besides the main topic this book also treats of

Subject No.

On page

Subject No.

On page



ÉTUDE
SUR
L'ŒUVRE DE LA RÉDEMPTION

I
LE FONDEMENT HISTORIQUE

JULES BOVON

ÉTUDE

SUR

L'ŒUVRE DE LA RÉDEMPTION

I

LE FONDEMENT HISTORIQUE

THÉOLOGIE DU NOUVEAU TESTAMENT



LAUSANNE

GEORGES BRIDEL & C^{ie} ÉDITEURS

THE UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARY
THÉOLOGIE
DU

NOUVEAU TESTAMENT

TOME SECOND

L'ENSEIGNEMENT DES APOTRES

PAR

JULES BOVON

professeur à la Faculté de théologie de l'Eglise évangélique libre
du canton de Vaud.



LAUSANNE

GEORGES BRIDEL & C^{ie} ÉDITEURS

1894

Y750 3HT
70 0700
ASBL 00A0110

BT75
BTs
pti

LAUSANNE. — IMPRIMERIE GEORGES BRIDEL & C^{ie}

THÉOLOGIE

DU NOUVEAU TESTAMENT

LIVRE SECOND

L'ENSEIGNEMENT DES APOTRES

PREMIÈRE SECTION — LE JUDÉO-CHRISTIANISME

Jésus, avant de quitter les siens, leur avait ordonné de lui servir de témoins jusqu'aux extrémités de la terre. (Matth. XXVIII, 19; Act. I, 8.) Les douze, assurément, s'employèrent à cette tâche selon leurs forces et avec fidélité. Mais l'homme qui joua le premier rôle dans cette œuvre de conquête fut sans contredit saint Paul, à la fois missionnaire infatigable, à l'activité débordante, et penseur de génie, qui, le premier, donna la formule de la religion nouvelle, en esquissant cette conception hardie par laquelle il a frayé la voie à tout le mouvement théologique postérieur. Après Jésus, — dont Paul se déclare humblement le disciple (1 Cor. II, 2), — l'apôtre des Gentils est la plus grande figure que présente l'histoire du christianisme primitif.

Malgré sa haute originalité, cependant, Paul ne fut pas le fondateur de l'Eglise. Au temps de sa conversion, il existait une communauté florissante à Jérusalem, et sans doute d'autres encore en mainte localité de Palestine et même de Syrie. (Act. IX, 2, par exemple.) Quelle était la situation

religieuse et sociale de ces premiers chrétiens ? c'est ce que je chercherai à montrer soit en indiquant en peu de mots la marche des événements, soit en caractérisant les idées et tout d'abord en discutant deux questions historiques préalables.

La première concerne une expression dont on a beaucoup abusé de nos jours, celle de judéo-christianisme. Il est généralement admis par les auteurs compétents que la distinction souvent établie entre cette tendance attribuée aux douze et la doctrine dite ethnico-chrétienne de Paul repose sur une vue inexacte du problème¹. Bien que l'apôtre des Gentils rejette, en effet, la loi, toute sa théologie plonge ses racines dans le sol du judaïsme, et c'est en vain qu'on chercherait dans ses ouvrages une synthèse entre les croyances juives et la philosophie des Grecs. De fait, il y eut dans l'Eglise primitive des disciples de race israélite et des convertis d'entre les païens ; mais, en embrassant l'Evangile, ces derniers recevaient, eux aussi, l'Ancien Testament comme expression de la vérité divine, preuve en soit l'emploi fréquent des textes de ce recueil dans les épîtres pauliniennes, ce qui suppose que les lecteurs auxquels ces écrits sont adressés reconnaissaient la valeur probante de ce genre d'arguments.

Voici, néanmoins, dans quel sens il peut être question, même pour un exposé doctrinal, de judéo-christianisme. Recrutée d'abord parmi les Juifs, l'Eglise n'en vint pas du premier coup à s'affranchir des formes légales. A cet égard, il se dessina dans son sein deux courants parallèles, les uns prétendant imposer aux anciens païens les cérémonies lévitiques, tandis que d'autres consentaient à les en affranchir en partie, mais à la condition que les chrétiens juifs, de leur côté, demeureraient fidèles aux antiques coutumes d'Israël. Même dans cette dernière supposition, puisque les descendants

¹ Je renvoie, par exemple, le lecteur aux remarques serrées et judicieuses que présente à ce propos M. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (2^e édit., 1888), I, p. 78-80, 244 et suiv.

d'Abraham restaient en quelque mesure distincts des Grecs qui étaient leurs frères en la foi, il est permis de parler de judéo-christianisme. Cependant ce mot cesse d'être exact dès que la différence ainsi marquée disparaît, ou qu'elle est négligée ; qu'on saisisse alors l'Évangile dans ses rapports d'analogie ou de divergence avec la religion de Moïse, ce sont des nuances de pensées, ce sont même des conceptions théologiques diverses, mais la tendance judéo-chrétienne proprement dite n'existe plus. Au reste nous aurons à revenir sur cette remarque plus en détail à propos de l'épître aux Hébreux et de quelques-unes des épîtres catholiques ¹.

La seconde question préalable qui se pose, dans l'étude que nous allons aborder, est celle des documents historiques. Plusieurs critiques utilisent en effet, pour l'exposé de l'enseignement apostolique primitif, l'épître de Jacques, la première épître de Pierre ² et même l'Apocalypse ³ : mais cette manière de voir repose, me paraît-il, sur un anachronisme, ainsi que quelques indications générales le montreront. La rédaction de l'Apocalypse de Jean ne tombe certainement pas avant l'explosion de la grande persécution néronienne. La première épître de Pierre est, selon toute apparence, contemporaine des dernières lettres de Paul ⁴ ; ce qu'on peut dire en tout cas,

¹ Il ne me semble pas correct, par exemple, de parler du judéo-christianisme de l'épître de Jacques ou de la première épître de Pierre ; car le terme qu'on emploie de la sorte, s'il a un sens quelconque, suppose, je le répète, un système dans lequel les Juifs, en tant que Juifs, ont une situation distincte dans l'Eglise, la fusion complète des deux éléments étant encore à opérer. — Il est vrai que ces lettres font plutôt ressortir l'unité de l'ancienne et de la nouvelle Alliance ; mais même si tel de ces auteurs a continué, de fait, à pratiquer les rites lévitiques, ce mode d'agir n'en est pas moins resté sans influence appréciable sur la conception chrétienne qu'il développe dans son écrit.

² M. Beyschlag encore traite de ces deux écrits dans la section qu'il consacre à l'Eglise apostolique primitive avant saint Paul. (*Neutestamentliche Theologie*, I, p. 294 et suiv.)

³ Par exemple, Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique* (3^e édit.), I, p. 429 et suiv.

⁴ Elle a même été rédigée en partie sous l'influence de l'épître aux Ephésiens.

c'est que l'auteur avait quitté depuis un certain temps déjà la Palestine, puisqu'il date son écrit de Babylone (V, 13), et qu'il l'adresse à des Eglises qui ne furent fondées qu'à la suite des travaux missionnaires de l'apôtre des Gentils. (I, 1.) Quant à l'épître de Jacques, si le contenu de la lettre ne fournit guère de renseignements sur l'époque exacte de sa composition, la discussion du problème des œuvres et de la foi (II, 14-26) semble indiquer, d'autre part, la connaissance du point de vue de Paul et même des conséquences fâcheuses qu'on en pouvait tirer et que l'écrivain sacré se propose de combattre. L'analyse de ces trois ouvrages et de la doctrine qui y est contenue étant ainsi renvoyée à plus tard, il ne nous reste d'autre document de la première période que le récit du livre des Actes, dont il ne sera pas inutile, par conséquent, d'apprécier en peu de mots les caractères et la valeur historique.

I. La question d'auteur n'intéresse guère cette étude, d'autant que, le livre des Actes se présentant comme la suite de l'évangile de Luc (Luc I, 1-4 ; Act. I, 1, 2) ¹, je me borne à renvoyer le lecteur aux résultats qui ont été développés sur ce sujet dans le premier volume de ma théologie biblique ².

II. Quant à l'importance des renseignements fournis, ce qui ressort avec force d'un examen attentif, c'est que cette narration si captivante est tout autre chose assurément qu'une vulgaire chronique. On a souvent relevé l'art merveilleux avec lequel les matériaux sont groupés à la clarté d'une idée directrice : le tout est de savoir si ce principe se dégage de la réalité elle-même, ou s'il lui est arbitrairement imposé par l'écrivain. Dans la dernière supposition, nous serions en présence

¹ Cette relation est généralement admise même par des critiques peu suspects de conservatisme ; ainsi Jacobsen, *Die Quellen der Apostelgeschichte* (Berlin, 1885), p. 26 ; Pfeiderer, *Das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren* (Berlin, 1887), p. 544.

² I, p. 68, 69, 98-102.

d'un ouvrage de tendance faussé par l'ingérence d'une thèse dogmatique ; dans l'autre hypothèse, au contraire, les Actes des apôtres sont de l'histoire au sens le plus riche et le plus large, puisque enfin les vues générales et l'intelligence qu'elles nous donnent sont précisément ce qui distingue l'histoire de la tradition naïve ou de la sèche et prosaïque énumération des faits.

S'il m'était possible d'entrer dans le détail, il me serait facile de montrer que l'idée autour de laquelle se déroule le récit est celle de la substitution des Gentils à Israël dans la direction du royaume de Dieu sur la terre. Au fond, le livre des Actes ne fait que développer magistralement, en suivant pas à pas les dispensations merveilleuses du Seigneur, cette parole adressée par Jésus au peuple de la promesse : « Le royaume de Dieu vous sera ôté, et il sera donné à une nation qui en rendra les fruits. » (Matth. XXI, 43.)

Qu'on en juge plutôt en embrassant du regard l'ensemble du récit, qui se décompose en trois séries :

1° Dans une première subdivision (I-VII), l'historien fait assister les lecteurs de son ouvrage :

a) A la fondation et aux premiers progrès de l'Eglise, qui s'épanouit sous l'action de l'Esprit de Dieu, en rejetant de son sein les éléments vicieux qui menacent de la corrompre. (I-V.)

b) Au développement amené par la plainte des Hellénistes, ce qui aboutit à la nomination des « sept » et à l'activité d'Etienne, le précurseur de l'apôtre des Gentils. (VI-VII.)

2° La deuxième partie du recueil pourrait être intitulée : *Extension de l'Eglise en terre païenne avant les travaux missionnaires de saint Paul.* (VIII-XII.) Le rédacteur énumère diverses mesures préparatoires qui frayèrent la voie au grand apôtre. Les choisissant avec soin, il en groupe la narration autour de ce principe, c'est que ce fut l'Esprit de Dieu et non le caprice des hommes qui présida à cette évolution mémorable. Au reste, tous les détails tendent au fait essen-

tiel, la conversion des Gentils : en voici la progression historique.

a) Chap. VIII. Récit de l'évangélisation des Samaritains, peuplade demi-païenne, et du baptême d'un eunuque d'Ethiopie, étranger qui avait en tout cas des attaches avec le judaïsme, puisqu'il était venu pour adorer à Jérusalem. On le voit, le champ circonscrit pour la moisson se dessine ; c'est le prélude de l'activité qui va venir.

b) IX, 1-30. Conversion de l'homme qui devait être l'instrument d'élite du Seigneur dans l'accomplissement de cette œuvre.

c) IX, 31-XI, 18. Prédication de Pierre chez Corneille. Le pas décisif est franchi ; des Gentils sont introduits dans l'Eglise ; bien plus, ils le sont par le ministère du chef du collège apostolique, et cela à la suite d'événements dans lesquels on ne peut méconnaître l'intervention directe de Dieu.

d) XI, 19-30. Grande puissance déployée par le glorieux message de l'Evangile. Fondation de la communauté d'Antioche, le centre stratégique de Paul. La séparation de l'Eglise et de la religion légale devient un fait publiquement constaté par la dénomination de « chrétiens » que reçoivent les disciples.

e) XII. Cette rupture se consomme par la persécution brutale que le judaïsme officiel dirige contre l'Eglise, le peuple étant d'ailleurs, dans la haine qui le possède, pleinement d'accord avec ses chefs. (Vers. 3, 4.)

3^e XIII-XXVIII. *Voyages missionnaires de Paul jusqu'à l'arrivée de l'apôtre à Rome.* La carrière est maintenant ouverte, les obstacles sont aplanis : le grand lutteur entre en lice, dominant tout de sa figure héroïque. Non seulement il fonde de nombreuses et importantes communautés chrétiennes ; mais il justifie théoriquement son œuvre en face des prétentions judaïques, jusqu'à la faire reconnaître par une décision solennelle prise à Jérusalem. (XV.) A travers beaucoup de souffrances et de dangers, l'activité de Paul s'affirme

dans une série ininterrompue de triomphes, dont le point culminant est, au sein même de l'abaissement extérieur, la captivité de Rome, qui scelle l'établissement du christianisme dans la capitale du monde païen. Quant à l'entrevue de l'apôtre avec les chefs des Juifs (XXVIII, 17-28), elle achève de prouver la thèse dont l'ouvrage tout entier n'est qu'une longue et victorieuse démonstration, et que le texte formule catégoriquement en ces termes : « Sachez que ce salut de Dieu a été envoyé aux nations, et qu'elles l'écouteront » (v. 28) : c'est la substitution des Gentils à Israël dans l'œuvre de la réalisation de la promesse.

III. Or, le principe ainsi développé par la narration de Luc n'a rien de fictif ni d'arbitraire. Il ressort, au contraire, de l'étude des faits avec tant d'évidence, que cette formule résume, à l'exclusion de toute autre, l'évolution qui se produisit dans l'Eglise apostolique. Quand donc l'auteur relève comme il le fait cette idée magistrale, loin de diminuer la valeur de son ouvrage, il nous donne la clef des événements qu'il nous raconte, et il fait œuvre d'historien sincère en même temps que de défenseur intelligent de la foi. (Luc I, 1-4.) J'ajoute, d'autre part, que tous les détails ne sauraient être garantis sur la foi de cette crédibilité générale. Jusqu'à quel point tel renseignement contenu dans le livre est-il digne de créance ? c'est là, chacun le sent, une question qui ne peut se trancher d'avance, et qu'on doit résoudre dans chaque cas par l'analyse du récit et selon le contrôle que nous fournissent les textes parallèles des épîtres pauliniennes ¹.

¹ Je n'aborde pas la question des sources du livre des Actes, pour laquelle je renvoie le lecteur aux ouvrages suivants, de tendances d'ailleurs assez diverses : Hilgenfeld, *Einleitung in das Neue Testament*, p. 602-608 ; H. Holtzmann, *Einleitung in das Neue Testament* (2^e édit.), p. 406-409 ; Jacobsen, *Die Quellen der Apostelgeschichte* (1885) ; comp., du même auteur, *Zur Kritik der Apostelgeschichte*, dans la *Zeitschr. f. wissensch. Theol.*, de 1890, 4^e cah., p. 491-504 ; B. Weiss, *Einleitung in das Neue Testament*, p. 569-586 ; Feine, *Eine vorkanonische Ueberlieferung des Lukas in Evangelium und Apostelgeschichte* (1891) ; Spitta, *Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und*

Telle étant la base critique de notre étude, il est toutefois nécessaire de faire remarquer que cette période des origines, fort importante assurément dans l'histoire de l'Eglise, l'est moins si l'on s'en tient à la caractéristique des idées. Dans ce premier âge d'effervescence, on se préoccupait de l'œuvre pratique du ministère bien plus que de la formule du fait évangélique : travail systématique que Paul, avec le génie spéculatif qui le distingue et qu'il unit si merveilleusement à l'énergie virile, eut le premier l'audace d'entreprendre et la force d'accomplir.

deren geschichtlicher Wert (1891) ; Joh. Weiss, *Das Judenchristentum in der Apostelgeschichte*, dans les *Theol. Stud. u. Krit.* de 1893, 3^e cah., p. 480 et suiv.

Première subdivision.

L'Eglise primitive et les tendances qui s'y dessinent.

CHAPITRE PREMIER

La communauté chrétienne.

Les évangiles attestent la consternation dans laquelle la mort du Sauveur avait plongé ses disciples. Imbus de leurs préjugés judaïques, ceux-ci pensèrent jusqu'au dernier moment qu'il y aurait honneur et profit terrestre au service de Jésus-Christ. (Matth. XX, 20, 21.) La veille du supplice encore, Pierre, plein d'illusions, déclarait à la face de tous qu'il suivrait son maître jusqu'à la mort (Matth. XXVI, 35) ; puis, lorsque la catastrophe arrive, il le renie et tous l'abandonnent. A la confiance téméraire avaient succédé l'abattement et la tristesse : « Nous espérions que ce serait lui qui délivrerait Israël, » racontent, par exemple, les disciples d'Emmaüs à leur mystérieux interlocuteur ; « mais avec tout cela, voici le troisième jour que ces choses se sont passées.... » (Luc XXIV, 21.) Le deuil dans le cœur, sans rien attendre de l'avenir, ils quittent donc la ville théocratique pour échapper à la vengeance des ennemis de Jésus et pour pleurer leurs espérances détruites.

D'autant plus merveilleux est l'élan dont les apôtres font preuve quelques semaines plus tard lorsqu'ils prêchent l'Evangile devant les foules. Ce ne sont plus la témérité, l'orgueil, la hâte présomptueuse ; c'est le courage serein, c'est la joie débordante, c'est la persévérance et l'audace au sein de la

persécution. Que s'était-il passé dans l'intervalle ? Quelle cause étrange avait provoqué ce revirement si subit ? A vues humaines, le fait demeure inexplicable, et ceux qui pensent en rendre compte en écartant le miracle de la résurrection s'engagent, ainsi que nous l'avons établi¹, dans des invraisemblances et des difficultés sans issue.

Notre étude précédente, en effet, a montré la raison d'être des apparitions du Christ ressuscité en vue de l'affermissement des disciples. Néanmoins ces rendez-vous fugitifs, — si doux et précieux, — étaient bien insuffisants encore. Quelques heures avant sa mort, Jésus avait prononcé cette parole mystérieuse : « Je ne vous laisserai point orphelins, je viendrai vers vous. Encore un peu de temps, et le monde ne me verra plus ; mais vous, vous me verrez, et parce que je vis, vous aussi vous vivrez. » (Jean XIV, 18, 19.) Or, les rares manifestations du Seigneur qui précédèrent son ascension n'ont certainement pas réalisé cette promesse : si rien de nouveau ne les avait suivies, elles eussent même rendu plus poignante la douleur de ceux que Jésus laissait sur la terre, en leur faisant sentir doublement leur perte après le départ définitif du Seigneur. Non, c'est « un autre consolateur » (v. 16) que le Messie envoie aux siens de la part de son Père, quoiqu'il s'agisse bien au fond de Jésus-Christ lui-même, qui, désormais affranchi des limitations de la matière, vient habiter à jamais dans les cœurs de ceux qui l'aiment, pour leur communiquer la vie impérissable de Dieu.

Aussi comprend-on l'allégresse dont les disciples furent saisis, quand ils virent s'accomplir en leur faveur cette glorieuse parole de leur maître. (Act. II.) Il est vrai qu'avant ce jour déjà le Sauveur avait en quelque mesure anticipé sur ce qui devait venir ensuite, ainsi que l'évangile de Jean le rapporte dans un texte qui n'a pas laissé d'embarrasser les commentateurs (XX, 22). Néanmoins cette notice ne soulève de

¹ I, p. 359-372.

difficultés que si l'on considère le Saint-Esprit comme une quantité immuable, selon le préjugé qui règne souvent, à notre époque encore, chez les chrétiens. On s'imagine que, après avoir reçu le don d'en haut, les apôtres devinrent du premier coup les interprètes infailibles de la pensée de Dieu, et que, depuis lors, ils n'eurent plus de progrès à faire. Mais si cette manière de voir était exacte, les douze auraient été parfaits dès cette heure, c'est-à-dire qu'ils eussent possédé dans toute sa plénitude l'intelligence du mystère de l'Evangile, et qu'ils auraient eu la force d'accomplir en tout temps et sans réserve la volonté du Seigneur. Or, telle n'est pas la situation qui ressort du récit du livre des Actes, d'après lequel Pierre, par exemple, le plus en vue d'entre les membres de la communauté, fut très loin de saisir à l'origine le caractère de la religion nouvelle (Act. X, 9-16, 28) et, même après l'avoir compris, ne parvint pas toujours à dominer les préjugés de son peuple et à s'affranchir de l'aveugle tyrannie de l'opinion. (Gal. II, 11-14.)

D'autre part, si, même après la Pentecôte, cet apôtre eut des accès de lâcheté et des retours à son ancien naturel à la fois impétueux et timide, dans certaines circonstances mémorables, lorsque, en particulier, il rend témoignage à Jésus-Christ devant le sénat israélite, il apparaît tout débordant de vie et de puissance divines. (Act. IV, 8.) Ces faits montrent assurément que la « vertu d'en haut » n'était pas immobile et toujours égale à elle-même chez les premiers chrétiens ; car alors, Pierre et ses collègues étant « remplis du Saint-Esprit » dans tous les instants de leur activité, il serait inutile et même naïf d'en faire chaque fois de nouveau la remarque. De même donc que, dans la suite, les disciples eurent à plusieurs reprises des mouvements de progrès ou de recul dans l'appropriation des forces et des bénédictions divines, avant le jour décisif déjà Jésus leur avait donné les prémices de ces richesses : c'était, en quelque sorte, un à compte sur le trésor à venir, celui-ci ne pouvant être distribué dans toute sa pléni-

tude qu'après l'enlèvement du Seigneur, puisque Christ n'avait pas à se faire remplacer par son Esprit tant qu'il se trouvait encore dans une certaine mesure auprès des siens comme il l'avait été jadis au temps de son ministère.

Mais si la Pentecôte dut être précédée de l'Ascension, entre les deux événements se place un fait soigneusement noté par l'histoire de l'Eglise primitive. Depuis la défection de Judas, une place était vide dans le collège des douze : sur l'initiative de Pierre, cette lacune fut comblée par l'élection d'un disciple du nom de Matthias. (Act. I, 15-26.) On a souvent accusé les chrétiens d'avoir usé de précipitation dans cette affaire. Pourquoi, dit-on, s'empresse de choisir ce nouvel apôtre de Jésus-Christ, alors que le Seigneur l'avait déjà désigné dans son conseil éternel ? (Gal. I, 15.) C'est à saint Paul que, selon la pensée souveraine de Dieu, devait être confié ce ministère, tandis que le Matthias du livre des Actes se perd au milieu de la foule des adhérents du Sauveur et ne reparait jamais dans la suite des récits apostoliques.

Il serait sans doute facile de répondre à cela que Paul eut une mission tout à fait exceptionnelle en vue de la conversion des Gentils, et qu'il resta, quoiqu'on dise, un type absolument isolé à côté et en dehors du collège des douze. Sans entrer néanmoins dans la discussion, — stérile et sans utilité sérieuse, — de ce point de détail, je me contente de relever à ce propos une particularité de la narration biblique. A qui est remise l'élection du douzième témoin de la carrière historique de Jésus-Christ ? A Pierre, qui prend l'initiative de cette mesure ? Aux apôtres dans leur ensemble ? A quelques hommes privilégiés ? En aucune manière. C'est l'assemblée entière qui présente, et le Seigneur, consulté par la prière, fait tomber le sort sur Matthias. Ce fait très caractéristique nous montre sur le vif la physionomie de l'Eglise primitive. La communauté de Jérusalem ne nous apparaît pas comme un cercle fermé, dominé par une aristocratie religieuse : tous, au contraire, sont appelés à donner leur avis sur la marche

des affaires, parce que tous ont en commun la joie et le privilège d'être les disciples du Sauveur.

Cette remarque nous ramène au récit de l'effusion de l'Esprit le jour de la Pentecôte. Les apôtres, en effet, ne furent pas les seuls à recevoir le don de la miséricorde divine : les langues de feu descendirent et se posèrent sans distinction sur chacun des membres de la communauté chrétienne (Act. II, 1-4), — bien que les douze fussent assurément plus en vue que d'autres, comme ils le montrent du reste en n'hésitant pas à s'exposer pour leurs frères lorsqu'ils se présentent hardiment devant le peuple qui les raillait. Quant aux phénomènes miraculeux que mentionne l'historien, il y eut des manifestations sensibles exprimant la puissance de l'Esprit : le texte parle d'un « vent impétueux, » le signe bien connu de la force divine, et de « langues de feu, » ce qui marque à la fois l'action régénératrice dont la flamme est le symbole, et le moyen par lequel devait s'exercer cette influence, celui de la parole vivante ou du message rédempteur de l'Evangile de Christ.

Ainsi s'expliquerait aussi le fait que les disciples « se mirent à parler en langues étrangères » (v. 4), comme si Dieu voulait attester par là la rupture du particularisme israélite et l'universalité du salut. Au point de vue historique, cependant, la difficulté est de se faire une idée de ce curieux phénomène, et d'en bien établir le rapport avec la glossolalie que décrit plus tard saint Paul. (1 Cor. XIV.) Ou bien le miracle de la Pentecôte fut tout à fait spécial et ne se renouvela jamais dès lors dans l'Eglise ; ou bien ce fut quelque chose de semblable au langage extatique dont il est fait mention dans le récit de l'apôtre (1 Cor. XIV, 7-9) : seulement il faut renoncer dans ce cas à admettre qu'il y eut, chez les disciples, prononciation distincte de dialectes déterminés, c'est-à-dire que ce détail de la narration de Luc devrait être mis sur le compte d'une amplification légendaire¹. Au reste, le fait qu'on

¹ D'autres ont supposé que, la glossolalie de la première Pentecôte étant de la même nature que celle des Corinthiens, il y eut pourtant cette différence entre les deux

accuse les chrétiens d'être « pleins de vin doux » (Act. II, 13) semble indiquer des discours incohérents pareils à ceux de l'ivresse et donne une certaine force à cette supposition. Il faut rappeler de plus qu'en réalité les apôtres n'eurent pas la connaissance miraculeuse des langues, puisque Marc, par exemple, fut l'interprète de Pierre à Rome, ainsi que l'ancienne tradition le rapporte : or, il serait difficile de comprendre qu'ils n'eussent reçu de Dieu, lors de la formation de l'Eglise, la science d'idiomes étrangers que pour les oublier ensuite.

Quoi qu'il en soit de ce point de détail, la fête ainsi marquée fut décisive dans l'histoire de la communauté naissante. Jésus glorifié avait tenu sa promesse ; il était descendu du ciel pour habiter chez les siens. Bien plus, ce maître tout-puissant ne tarda pas à manifester sa glorieuse présence. Jusqu'alors le petit noyau des fidèles était resté à l'écart, sans chercher à exercer d'influence sur le peuple. (Act. I, 13, 14.) Dès après l'effusion du Saint-Esprit, leurs dispositions, au contraire, changent soudainement et comme par magie. Si timides naguère, les disciples affrontent sans effroi les orages de la vie publique ; loin de se dissimuler, ils prennent hardiment l'offensive ; ils lèvent à la vue d'Israël l'étendard de l'Evangile, et trois mille convertis, baptisés à la suite de la prédication de Pierre, attestent la vertu divine et célèbrent les louanges de celui qu'ils proclament leur miséricordieux Sauveur. (Vers. 41.)

L'auteur du livre des Actes, après avoir rapporté les événements de ce grand jour, conclut par une description simple et touchante (II, 42-47), où l'on peut relever les traits suivants dans la situation de l'Eglise à cette époque.

phénomènes, c'est que, le jour de la fondation de l'Eglise et par un miracle unique, le Saint-Esprit, agissant non comme inspirateur seulement, mais aussi comme interprète, donna aux assistants l'impression qu'ils entendaient parler chacun l'idiome de son pays. Si l'on tient à ne rien perdre de l'historicité du récit, c'est, en effet, l'interprétation la plus probable : elle est développée, en particulier, par Ph. Schaff, *History of the Christian Church*, I, *Apostolic Christianity* (New-York, 1882), p. 230-232.

1° Comme une grande famille, les premiers chrétiens vivaient tous en commun ¹. Non qu'ils occupassent la même maison, ce qui n'eût certes pas été possible ; mais ils se réunissaient chaque jour soit pour rendre leur culte à Dieu dans le temple, soit pour prendre ensemble leur nourriture, se disséminant sans doute dans les demeures des frères qui étaient en mesure de les recevoir. Ceux-ci s'y prêtaient avec empressement et avec joie. Les plus riches vendaient même leurs biens pour l'entretien des autres (v. 45) : c'était le communisme réalisé sous sa forme la plus douce ; c'était la fraternité chrétienne, — large, pure, bien élevée au-dessus des intérêts et des recherches de l'égoïsme, — qui réglait seule les relations réciproques des membres de la société ².

Au point de vue de la prudence humaine, il y aurait à redire, sans aucun doute, à cette conduite. Les premiers chrétiens semblent avoir laissé leurs occupations régulières, ce qui paraît indiqué par le fait qu'ils étaient « chaque jour ensemble assidus dans le temple » (v. 46), et que plusieurs d'entre eux se dépouillaient pour leurs frères, sacrifice qui n'eût point été nécessaire, du moins dans une telle mesure, si tous avaient travaillé pour gagner leur pain quotidien. Le résultat fut que l'Eglise de Jérusalem, appauvrie par le prolongement de cet état de choses, tomba à la charge des communautés païennes, qui firent à plusieurs reprises des collectes en sa faveur ³. De nos jours on a parfois rendu

¹ Comp. Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche* (Freiburg i. B., 1886), p. 43-48.

² Quelle que soit la source utilisée par l'auteur, on ne saurait nier la haute antiquité des renseignements qu'il nous fournit dans cette portion de son livre. Quel écrivain plus tardif aurait eu l'idée de tracer, de fantaisie, une peinture aussi contraire aux faits qu'il avait apparemment sous les yeux ? Au reste la pauvreté des chrétiens de Jérusalem, conséquence inévitable des libéralités que nécessitait leur vie contemplative, est attestée par les épîtres certainement authentiques de Paul. (2 Cor. VIII, IX ; Rom. XV, 25-27.)

³ Act. XI, 27-30 ; 2 Cor. IX, 1-4 ; Rom. XV, 25-27 ; comp. Gal. II, 10.

compte de cette conduite en alléguant que les disciples, qui croyaient à la fin prochaine du monde, étaient naturellement amenés à se croiser les bras pour s'occuper des intérêts de leur âme. Nul doute, en effet, que les fidèles de ce temps n'aient fermement attendu l'avènement du Seigneur ¹ ; peut-être même s'en trouvait-il à qui il ne déplaisait pas de se dire : « Jésus va revenir, la délivrance est proche ; loin de nous les peines et le travail ! » Mais de tels égarés ne furent qu'une exception, toujours signalée et sévèrement reprise par les apôtres. (2 Thes. III, 11, 12.) D'une manière générale, ce serait interpréter bien mal la conduite des chrétiens que de l'attribuer à ce calcul étroit et vulgaire. Non ; dans l'Eglise primitive, la vie jaillissait comme un torrent auquel rien ne résiste ; et tels étaient les élans de l'amour, la puissance de l'Esprit, la pureté des aspirations et des pensées, le dévouement, l'allégresse et la fraternité des fidèles, que, dans cette impulsion sainte et sublime, on oubliait la terre pour ne songer qu'au ciel. Cette vie en commun, avec le mépris des intérêts du monde, cette générosité, cette paix, ces débordements de joie, tout cela fut comme une vision, comme un beau rêve, après lequel il fallut revenir, assurément, à l'existence présente dans sa dure et prosaïque réalité ².

2° Je me hâte d'ajouter que, même durant cette période héroïque de leur histoire, les chrétiens ne se bornaient pas à contempler. Ils rendaient au Seigneur un culte régulier, dont

¹ Voir, par exemple, 1 Thess. IV, 15-17 ; 1 Cor. XV, 51, 52.

² Je rappelle d'ailleurs le triste épisode d'Ananias et de Saphira (Act. V, 1-11), qui ne montre que trop jusqu'à quel point les disciples étaient encore des hommes. Pour la première fois le péché, sous sa forme la plus hideuse, éclate dans l'Eglise : de là la sévérité de la peine que Pierre ne fit certes que dénoncer aux coupables, Dieu seul ayant le droit et le pouvoir de retirer la vie qu'il a donnée. D'autant plus injustes sont les accusations dont on a souvent chargé ce disciple : de nos jours encore M. Ferrière, dans son curieux livre, *les Apôtres, essai d'histoire religieuse d'après la méthode des sciences naturelles* (Paris, 1879), va jusqu'à accuser Céphas d'assassinat. (P. 133-150.)

les éléments, tels que le livre des Actes nous les décrit, étaient la fréquentation du temple avec les devoirs de la piété israélite (v. 46), à quoi s'ajoutaient certaines pratiques propres à la société nouvelle. (Vers. 42.)

a) En premier lieu, nous dit le texte, « ils persévéraient dans la doctrine des apôtres, » enseignement nécessaire à l'instruction des membres de la communauté. Si la prédication de Pierre, en effet, les avait amenés à l'Evangile, il leur restait non seulement à apprendre les faits de la vie du Sauveur, mais encore à obtenir l'intelligence de ces événements et de leur harmonie avec les écrits prophétiques. On se représente jusqu'à quel point ces leçons, données dans un esprit d'enthousiasme et de joie, étaient reçues par les disciples avec amour et avec avidité.

b) Ensuite le récit fait mention de « la fraction du pain, » qui, venant entre la doctrine des apôtres et la prière (v. 42), ne peut avoir été que la cène du Seigneur, bien que le v. 46 semble indiquer qu'on associait cet acte aux repas de la vie quotidienne. Plus tard seulement, des abus et des excès s'étant produits dans l'Eglise, la cérémonie ecclésiastique fut séparée sans doute définitivement. (1 Cor. XI, 20-22.)

c) Enfin les chrétiens « priaient avec assiduité » (Act. II, 42) dans toutes les circonstances, bonnes ou mauvaises, qu'ils avaient à traverser et pour donner essor aux besoins les plus profonds de leurs âmes. Le livre des Actes nous a conservé, dans un passage émouvant (IV, 24-30), le texte d'une de ces invocations qui sortaient, frémissantes, des cœurs et des lèvres des disciples, et auxquelles le Seigneur répondait du haut des cieux par une effusion nouvelle de son Esprit. (Vers. 31.) En tout cela, les douze sont présentés comme les chefs et les directeurs de la vie religieuse : ce sont eux qui enseignent (v. 42) ; de grands prodiges s'opèrent par la force que le Seigneur leur donne (v. 43), ce qui nous amène à terminer cette étude en indiquant les traits généraux de la marche de l'Eglise et de son organisation.

3° Nous avons déjà rappelé qu'il n'y avait rien d'officiel ni de réglementé dans la situation des apôtres. Aucune loi n'en déterminait les compétences ou les limites. Tout naturellement ils siégeaient au premier rang¹, parce qu'ils avaient connu le Seigneur et que la puissance divine éclatait dans leurs paroles et dans leurs actes. Aussi les fidèles se montraient-ils très disposés à les suivre ; on leur remettait de confiance le soin des intérêts matériels de la communauté. (IV, 37 ; V, 2.) A mesure cependant que l'Eglise grandissait, leurs fonctions ainsi comprises devinrent fort absorbantes. De fait ils ne pouvaient y suffire : de là la proposition dont ils prirent l'initiative et qui aboutit à l'institution de directeurs des assistances ou d'administrateurs. (Act. VI, 1-6.) Faut-il identifier la charge ainsi déterminée avec celle des *diacres* qui apparurent plus tard dans l'Eglise² ? Le fait est que le texte ne parle que d'un *service* (*διακονία*, VI, 1), qu'il est même difficile de distinguer de celui des *anciens* ou des *évêques* dont il est fait mention dans la suite du récit³. On établit souvent la différence en expliquant que les anciens avaient en mains la direction de la vie spirituelle, tandis que les diacres prenaient soin des intérêts terrestres de l'Eglise ; néanmoins, quoique rien ne prouve catégoriquement que cette dualité n'existait pas à l'époque des origines, les textes se laissent fort bien comprendre dans l'hypothèse d'une seule et

¹ Comp., au sujet de cette dignité et du travail qui y était attaché, Weizsäcker, *Das apost. Zeitalter*, p. 606 et suiv.

² *Διάκονοι*. (Phil. I, 1 ; 1 Tim. III, 8, 12.) Rom. XVI, 1 applique le même terme à une femme (diaconesse). Des fonctions analogues, dites de « collecteurs des aumônes » existaient déjà dans le judaïsme. Voir Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, II, p. 367 ; Hilgenfeld, *Die Verfassung der christlichen Urgemeinde in Palästina*. (*Zeitschr. f. wissensch. Theol.*, 1890, 1^{er} cah., p. 100-102.)

³ *Πρεσβύτεροι*, Act. XI, 30 ; XIV, 23 ; XV, 2, 6, 22, etc. ; *ἐπίσκοποι*, Act. XX, 28. Dans l'âge apostolique, ces deux mots désignaient une seule et même charge, ainsi que cela ressort en particulier de Act. XX, 17, 28. (Comp. F. Godet, *Introduction au Nouveau Testament*, 1893, I, p. 614, 686-688.) Au sujet des *πρεσβύτεροι* de la synagogue juive, voir, par exemple, Schürer, II, p. 358 et suiv.

même fonction. Fait digne d'être noté, le livre des Actes ne parle jamais expressément de diacres, et si les apôtres demandent à être libérés de l'office des aumônes (VI, 1-6), ce sont les évêques ou anciens qui, peu de temps après, s'acquittent de ce ministère d'assistances ¹, d'où l'on pourrait conclure qu'aux « sept » dont l'historien raconte l'élection, — et qui semblent avoir gardé une situation fort en vue ², — furent adjoints plus tard d'autres frères pour un travail analogue et selon la mesure des besoins qui se faisaient sentir. Au début il n'y aurait donc eu d'autre charge régulière que celle de ces économes ou administrateurs ³, la prédication de l'Evangile s'exerçant librement sous la direction souveraine de l'Esprit et par le moyen des « dons » qui se manifestaient dans l'Eglise.

Quoi qu'il en soit, ce rapide aperçu de la situation ecclésiastique et religieuse nous amène à établir les relations de la communauté chrétienne avec le peuple juif qui l'entourait. Il est très douteux que les disciples se rendissent alors un compte exact de la distance qui séparait l'alliance de la loi de celle de l'Evangile. Tous les détails du livre des Actes montrent plutôt qu'ils se considéraient comme purement israélites. (X, 28.) Juifs, ils l'étaient assurément de race ; mais ils ne paraissent pas avoir eu l'idée qu'ils avaient cessé de l'être quant à la religion. S'ils se rendaient dans le temple chaque jour (II, 46), c'était apparemment pour y remplir les devoirs du culte lévitique. A leurs yeux, la distinction des aliments purs et impurs restait chose sacrée (X, 14) ; ils évi-

¹ XI, 29, 30. Il est donc fort possible, probable même, que les sept n'avaient pas d'abord le titre de *διάκονοι* ; car autrement, pourquoi ce nom manquerait-il dans le récit du livre des Actes ? (VI, 1-6.) Ce fut sans doute une désignation adoptée dans la suite pour distinguer entre « ceux qui servaient aux tables » et d'autres ministres de la communauté (*ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι* de Phil. I, 1, par exemple).

² Etienne, Act. VI, 8-10 ; Philippe, Act. VIII, 5, 26 (comp. VI, 5) ; XXI, 8. (« Ἐκ τῶν ἐπτά. »)

³ Quant à la position personnelle que prit à Jérusalem, de bonne heure déjà, Jacques, le frère du Seigneur, voir Hilgenfeld, art. cité, p. 104 et suiv.

taient avec soin le contact de toute personne « souillée » selon les principes de leur nation. (XI, 3.) On peut même supposer que, si le baptême était le signe d'entrée dans la communauté (II, 41), les chrétiens n'en continuaient pas moins à circoncire leurs enfants comme le faisait la multitude de leurs compatriotes. Au reste, nous avons sur ce sujet un renseignement de première main que nous fournit la narration du livre des Actes. Lorsque Paul se retrouve à Jérusalem à l'issue de son troisième voyage, les chefs de la congrégation ne lui affirment-ils pas que tous les frères sont zélés pour les coutumes légales, et qu'ils s'indignent à la pensée qu'un Juif, — car, dans leur conviction, ils n'avaient nullement cessé de l'être, — puisse renoncer aux signes distinctifs qui séparaient Israël de l'ensemble des peuples païens ? (XXI, 20, 21.)

Ces détails montrent donc, avec une force singulière d'évidence, que nul ne soupçonnait, dans l'Eglise primitive, le divorce qui devait se produire entre le christianisme et la religion de la loi. Les disciples étaient certes bien loin de pressentir le dilemme que Paul formule dans la suite et qu'il retourne victorieusement contre ses adversaires. Ou bien la foi en Jésus-Christ suffit pour le salut, ce qui suppose le renversement du légalisme ; ou bien celui-ci reste le chemin nécessaire de la justice, d'où l'on doit conclure que les promesses de Christ sont mensongères et que Jésus n'est pas véritablement le Sauveur. (Gal. II, 15-21.) Un tel raisonnement eût sans doute fort étonné les membres de la communauté primitive. De la meilleure foi du monde, ils demeuraient juifs tout en devenant chrétiens. La difficulté ne leur était pas même apparue ; bien moins encore se trouvaient-ils en mesure de la résoudre. Aux yeux du public israélite, — et les disciples n'y contredisaient pas, — la foi nouvelle se présentait plutôt comme un essai de rajeunissement du judaïsme, ou comme une des manifestations les plus pures de cette tendance zélote qui subjuguait alors les esprits. Aussi comprend-on la faveur dont les adhérents du prophète galiléen jouissaient

auprès du peuple¹. Les pharisiens eux-mêmes, ces âpres défenseurs du mosaïsme, renonçant à leurs anciennes rancunes, ne les voyaient pas sans une nuance d'orgueil patriotique, qui, parfois, allait jusqu'à se traduire dans la pratique en actes de sympathie et d'adhésion. (V, 34 ; XV, 5.) Dans la suite, cependant, lorsqu'on soupçonna les périls cachés sous cette religion si forte et si vivante, le judaïsme menacé se retourna bien vite contre elle (VIII, 1-3), ainsi que l'établit la narration du livre des Actes par l'énumération de circonstances qu'il est nécessaire de déterminer de plus près.

¹ II, 47. Encore ici, même remarque que plus haut ; l'historicité de cette notice, comme aussi de la description à laquelle elle appartient (v. 42-47) et de la première partie du livre, ressort de la situation très spéciale que le récit nous présente, état de choses qui ne put exister qu'aux origines et qui, s'étant très promptement modifié dans la suite, n'aurait été, semble-t-il, que difficilement retrouvé par un écrivain postérieur. La légende, — si c'en était une, — porterait quelque trace de sa création tardive. On s'expliquerait mal qu'elle fût parvenue à reproduire le fait primitif avec tant de fraîcheur et sans se trahir par aucune adjonction suspecte, — quoique cette observation ne s'applique qu'à la narration dans son ensemble, et que, sur tel point de détail (II, 8-11, par exemple), il faille admettre sans doute des retouches dues à la tradition.

CHAPITRE II

Hellénistes et Palestiniens ; l'enseignement d'Etienne.

Si les premiers chrétiens vivaient de bonne foi dans la pensée qu'ils étaient encore des Juifs, leur illusion sur ce point était certes très naturelle. Jésus n'avait-il pas prononcé cette parole célèbre : « Je ne suis pas venu pour abolir, mais pour accomplir ? » (Matth. V, 17, 18.) Personnellement, Christ ne s'était-il pas soumis à toutes les observances légales, montant à Jérusalem pour les fêtes, mangeant la Pâque avec ses disciples, s'acquittant avec une rigoureuse exactitude des redevances prescrites par la loi ? D'un autre côté, plusieurs des paroles du Sauveur impliquaient sans contredit la suppression prochaine, sinon immédiate, de l'institution lévitique (Jean II, 19 ; Luc XXII, 20, par exemple) : à cet égard il y avait, dans l'enseignement évangélique, deux courants dont le contraste a été précédemment signalé ¹.

On comprend néanmoins que, nourris dès leur enfance des principes du judaïsme et dévoués aux coutumes de leurs pères, les disciples aient suivi plutôt la première de ces tendances, qui répondait à leurs ambitions souvent caressées et à leurs secrets désirs. Fermement convaincus de la messianité de leur maître, ils se distinguaient en cela des autres Israélites ; mais ils ne voyaient rien dans ce fait qui les obligeât à

¹ I, p. 391-404.

rompre avec les anciennes traditions. Le Christ n'avait-il pas été souvent annoncé par les prophètes ? Fallait-il, pour le recevoir, tourner le dos au passé, fouler aux pieds la parole de Dieu lui-même ? Au contraire, loin de démeriter de leur peuple, les Juifs qui croyaient en Jésus faisaient, semblait-il, acte de patriotes, puisqu'ils se montraient les fils d'Abraham par excellence, les héritiers de la promesse accordée au glorieux ancêtre de leur nation.

D'autre part, quelque force qu'eût ce raisonnement, l'histoire de l'Eglise apostolique montre qu'on finit par ouvrir les yeux à l'évidence, que certains hommes plus clairvoyants présentirent le divorce, que les deux religions apparurent en quelque mesure comme rivales, et que le judaïsme surtout se sentit directement menacé. Cette évolution ayant été mise en rapport avec l'antagonisme qui surgit entre Hellénistes et Palestiniens, c'est ici le lieu de mentionner ces deux classes de membres de la communauté primitive.

On appelait *Hellénistes* les Juifs parlant grec établis hors de la Terre Sainte, tandis que les *Hébreux* étaient les Israélites restés dans leur patrie, et qu'on désignait ainsi parce qu'ils se servaient de préférence de l'idiome national. Les Hellénistes toutefois, en quelque province de l'empire qu'ils fussent nés, aimaient à revenir dans le pays de leurs pères ; ils avaient à Jérusalem plusieurs colonies florissantes, avec des synagogues où la loi leur était expliquée en grec. (Act. VI, 9.) Au reste, on comprend que la diversité de langage et d'habitudes ait souvent créé de sourdes rivalités entre ces deux catégories de représentants du judaïsme. L'Evangile même ne parvint pas à écarter d'une manière absolue cette cause de discorde. Il y eut, raconte l'historien sacré, murmure des Hellénistes au sujet de l'assistance des veuves et des distributions faites chaque jour, plainte qui aboutit, comme on sait, à la création d'un office des secours, dont les titulaires, choisis dans un esprit de largeur qu'on ne saurait trop louer, appartenaient tous, à en juger par la forme grecque de leurs

noms (VI, 5), à ceux des chrétiens qui s'étaient estimés lésés dans l'Eglise.

Mais la séparation de ces deux classes de disciples alla-t-elle plus loin encore ? En d'autres termes, les uns furent-ils plus hardis, en vertu de leur origine et de leur éducation, dans leur interprétation de la vérité évangélique ? En vinrent-ils à dévoiler l'antithèse qui devait éclater tôt après entre la religion nouvelle et l'institution de la loi ? On l'a souvent affirmé, et certes cette thèse semble à première vue très plausible. N'était-il pas naturel que les Hellénistes, dont l'esprit s'était ouvert au contact de la culture grecque, fussent mieux placés que les Palestiniens pour apprécier ce qu'il y avait de large et d'humain dans le christianisme, et pour se mettre au-dessus des préjugés étroits de leurs concitoyens ?

L'étude des faits, cependant, ne confirme guère cette théorie. En réalité, les Hellénistes, tels que le livre des Actes nous les présente, se montrèrent toujours passionnément hostiles à l'universalisme de l'Evangile. Non seulement ils furent les instigateurs intolérants de la persécution dirigée contre Etienne (VI, 9-14) ; mais, dans la suite, ils poursuivirent Paul de leur haine opiniâtre (IX, 29), puisque ce furent même des Juifs d'Asie qui, rencontrant cet apôtre dans le temple, excitèrent contre lui la populace dans le but de le faire périr. (XXI, 27.) On peut conclure de là que, si les Hellénistes avaient certaines facilités de culture qui devaient, semble-t-il, leur élargir les idées, ils étaient, d'autre part, poussés à l'étroitesse par le désir probable de faire oublier leur origine étrangère et de se laver des soupçons auxquels les exposait leur abandon de la langue du pays. Assurément, ce fut du milieu d'eux que sortit l'homme qui fraya la voie à Paul, le hardi missionnaire ; mais il y a là coïncidence plutôt que cause déterminante, et c'est à la piété personnelle en même temps qu'à l'ouverture d'esprit d'Etienne qu'il faut attribuer, sans aucun doute, la puissance et la portée religieuse et théologique de ses convictions. Au reste,

le fait demeure certain, quelque interprétation qu'on en donne : Etienne fut, dans son temps, un révolutionnaire. L'opposition violente qu'il souleva montre qu'il y avait dans sa prédication quelque chose de nouveau, de différent de ce qu'on avait entendu jusqu'alors. Les discours de Pierre, par exemple, n'avaient excité d'autre animosité que celle de la caste sacerdotale. Le peuple aimait à écouter cet apôtre, et nul ne songeait à contester la justesse de ses doctrines ou la valeur de ses attestations. L'enseignement d'Etienne, au contraire, éveille dès l'abord les soupçons des défenseurs zélés de Moïse. Les Hellénistes prennent ombrage, la foule elle-même s'émeut. (Act. VI, 8-12.) Qu'y avait-il donc de spécial dans cette manière de présenter la vérité chrétienne ? Ne possédant pas le texte de ces allocutions, nous ne pouvons dire au juste ce qu'elles étaient, bien que certaines inductions puissent être tirées de la plainte portée contre le hardi messager de l'Evangile. « Cet homme, crie-t-on, ne cesse de proférer des paroles contre le lieu saint et contre la loi ; car nous l'avons entendu dire que Jésus, ce Nazaréen, détruira ce lieu et changera les coutumes que Moïse nous a données. » (Vers. 13, 14 ; comp. v. 11.)

Sans doute, à ce propos, le livre des Actes parle de « faux témoins » (v. 13), ce qui semble indiquer qu'on interprétait mal la pensée du disciple, qu'on en méconnaissait la tendance éminemment religieuse, et que c'est bien à tort, en particulier, qu'on l'accusait de blasphème ; mais, cette réserve faite, il fallait que le grief fût fondé du moins en quelque mesure, car si tout n'avait été qu'invention et pure calomnie, on ne comprendrait pas cette haine et ce débordement de passions ¹. Le fait subsiste donc : la prédication d'Etienne était plus incisive, plus radicale que ne l'avait été celle de Pierre ; d'une manière quelconque, elle faisait pressentir que le judaïsme allait être aboli par l'Evangile, que les deux reli-

¹ Comp. la position prise par les faux témoins qui interviennent dans le procès du Sauveur. (Matth. XXVI, 59-61 ; Jean II, 19.)

gions ne pouvaient exister l'une à côté de l'autre, que tôt ou tard l'ancien culte serait absorbé par le nouveau. Ce principe fut-il développé, déjà alors, dans toutes ses conséquences ? On peut supposer au contraire que, le mouvement en étant à ses débuts, Etienne faisait mainte réserve, que sa pensée n'avait pas atteint la précision redoutable qui signale dans la suite la doctrine paulinienne, que c'était une intuition générale plutôt qu'un système arrêté dans toutes ses parties et rigoureusement formulé.

Au reste, sur ce sujet, la critique n'en est pas réduite aux hypothèses. Dans son discours de défense ¹, Etienne parle avec grand respect de la loi de Moïse ; loin de chercher à en établir l'insuffisance, il accuse les Juifs de l'avoir trop négligée et d'en transgresser avec persistance les statuts. (Act. VII, 53.) D'un autre côté, cette apologie même, avec ses allures historiques et objectives, laisse percer la pensée novatrice du disciple ². L'idée qui s'en dégage, c'est que la religion du salut n'est nullement liée à l'institution légale, mais qu'elle l'enveloppe et la déborde de toutes parts.

De là les apparentes disproportions qu'on a souvent signalées dans cette plaidoirie frappante et suggestive, dont la force éclate à travers le calme sévère du langage et de l'exposition. Quant aux dernières paroles, qui se précipitent au contraire, hardies, menaçantes, on les explique souvent en alléguant que l'accusé comptait développer encore sa preuve, mais que, discernant chez ses auditeurs des signes toujours plus visibles d'impatience, il fut obligé d'accélérer la fin. Néanmoins cette remarque, — très juste assurément, — ne dispense pas de rechercher l'idée directrice de ce résumé de l'histoire israélite.

¹ L'authenticité en est maintenue avec force encore par M. Beyschlag. (*Neutest. Theol.*, I, p. 321.) Il est bien plus facile, en effet, de se représenter comment cette plaidoirie, qui dut faire grande sensation, est parvenue à la connaissance de l'auteur du livre des Actes, que de comprendre qu'elle ait été rédigée telle quelle, avec son argumentation narrative, par un écrivain postérieur.

² Comp., sur ce point, l'exposition magistrale que donne Baur. (*Paulus*, 1^{re} édit., p. 42-51.)

En réalité, l'orateur s'étend de préférence sur la période des patriarches (Act. VII, 2-19) ; il mentionne avec soin l'alliance de la promesse, scellée par le signe de la circoncision (v. 2-8) ; il rappelle la protection divine accordée à Joseph, avec les événements qui amenèrent Jacob et sa famille en Egypte (v. 9 et suiv.), autant de faits qui attestent la sollicitude de Jéhova pour son peuple, même dans les temps antérieurs à la promulgation de la loi. Puis, lorsqu'Etienne en vient enfin à Moïse (v. 20 et suiv.), c'est pour signaler le mauvais vouloir dont cet envoyé de Dieu fut l'objet de la part de ses frères (23-29), et pour montrer aussitôt que, loin de considérer son œuvre comme définitive, le grand législateur avait contemplé d'avance le salut opéré par Jésus-Christ. (Vers. 37.) A plusieurs reprises, l'accusé relève l'opposition que la volonté du Seigneur a toujours rencontrée chez les Israélites (v. 35, 36, 39-43) ; à propos du temple, il ne manque pas de répéter, à la suite d'un texte du recueil hébraïque, que le Très-Haut ne saurait habiter dans des édifices « faits de main. » (Vers. 48-50 ; comp. 1 Rois VIII, 27.)

En d'autres termes, ce que nous fournit cette apologie magistrale, c'est l'esquisse de l'histoire du peuple élu faite à la lumière de deux idées. En premier lieu, l'orateur établit que les Juifs ont violé de leur plein gré le contrat de la grâce (v. 53), d'où l'on doit conclure que l'Eternel, de son côté, n'est pas non plus tenu de l'observer davantage. (Comp. Jér. XXXI, 31-34 ; Hébr. VIII, 7-13.) Ensuite Etienne met en lumière une des thèses essentielles que Paul a reprises dans la suite, à savoir que, l'alliance du salut ayant existé longtemps avant Moïse, les cérémonies légales ne sont donc point indispensables au relèvement des pécheurs. (Comp. Gal. III, 15-18.) Est-ce à dire qu'on trouve déjà dans ce discours l'idée paulinienne de la suppression du judaïsme. Peut-être le prédicateur chrétien tendait-il plutôt à la spiritualisation du culte ; peut-être rêvait-il une religion nationale, affranchie des rites lévitiques, mais conservant la circoncision

comme signe de la promesse faite à Abraham. Quoi qu'il en soit de ces suppositions, les Juifs discernèrent dans l'enseignement de ce disciple un courant hostile à leur temple et aux coutumes qu'ils aimaient : de là les orages et les passions brutales qui, se déchainant contre Etienne, firent de lui le plus ancien des martyrs de l'Eglise.

CHAPITRE III

La conférence de Jérusalem.

Une fois soulevée, cependant, la question ne pouvait en rester là : la logique des choses devait l'amener à développer ses conséquences. Ce ne fut pas, néanmoins, l'élaboration scientifique du problème qui donna la solution. On ne saurait trop le répéter : les apôtres et les premiers chrétiens n'étaient point avant tout des hommes de théorie. Ils n'eurent jamais le loisir de s'asseoir pour examiner posément ce que devait être la religion de la loi dans ses rapports avec celle de l'Evangile. Ils furent conduits à ce résultat par la pratique ; ce fut la force irrésistible des faits qui les poussa dans cette direction. Tant que la communauté chrétienne ne se recrutait qu'à Jérusalem ou dans les lieux voisins, la difficulté n'existait pas, car les nouveaux disciples étant des Juifs, rien ne s'opposait à ce que, personnellement, ils continuassent à observer les prescriptions de Moïse.

Mais je suppose que le message du salut fût porté jusqu'aux païens : alors, tout à coup, la situation se trouvait modifiée. Ces étrangers qui se convertissaient au Seigneur, fallait-il les contraindre à pratiquer les cérémonies lévitiques ? La circoncision, en particulier, ce signe distinctif du peuple israélite, devait-on la leur imposer ? Si oui, les formes légales faisaient partie intégrante de l'Evangile ; le judaïsme restait, malgré tout, la porte d'entrée indispensable, c'est-à-dire que le christianisme n'était qu'une sorte d'annexe ou de variété de l'an-

cienne religion. Si non, les chrétiens grecs étaient assurément mis au large ; d'autre part, par une conséquence fatale qu'il semblait impossible d'éviter, les avantages qui leur étaient concédés se retournaient en plein contre leurs collègues de Palestine ; car enfin, ceux-ci reconnaissant aux païens le droit d'entrer dans l'Eglise, et s'engageant par là même à les traiter en frères, que devenait leur obéissance à la loi ? Une des règles auxquelles les Juifs de ce temps tenaient le plus, bien qu'elle ne se fondât pas absolument sur les textes canoniques, c'était de ne jamais manger avec les « incirconcis » et de ne pas même entrer dans leurs demeures. Les membres de l'Eglise de Jérusalem, — le livre des Actes l'atteste (X, 28 ; XI, 3), — se montraient, eux aussi, fort attachés à cette coutume de leurs concitoyens. Je reviens donc à l'hypothèse de païens faisant acte d'adhésion à l'Evangile : dans quel embarras cruel les Palestiniens n'allaient-ils pas se trouver ? En leur qualité de disciples de Jésus-Christ, ils devaient accueillir ces nouveaux convertis avec joie ; mais en tant qu'astreints aux observances légales, ils étaient tenus de se séparer d'eux comme d'étrangers dont le contact les souillait. Dans quel sens se décider ? Quel parti prendre ? On se représente les angoisses et les perplexités que dut jeter dans les esprits cette question brûlante. Les chrétiens juifs, strictement confinés dans leur pays, n'avaient pas eu jusqu'alors l'occasion de se poser le problème ; qu'adviendrait-il lorsque la difficulté se dresserait, menaçante, devant leurs pas ?

Cette conversion des Gentils, en effet, que nous avons traitée jusqu'ici comme une supposition, ne tarda pas à s'affirmer dans une série de faits palpables. Chassés de Jérusalem par la persécution, beaucoup de membres de la communauté se répandirent dans les contrées voisines : Philippe évangélisa la Samarie (Act. VIII, 1-25) ; d'autres s'en allèrent en Phénicie, dans l'île de Chypre, et jusqu'à Antioche, la grande cité métropole de l'Orient. (XI, 19.) Il est vrai que, dans le principe, les disciples ne prêchaient la bonne nouvelle

qu'aux Juifs ; mais quelques-uns s'enhardirent jusqu'à s'adresser même aux païens, et la bénédiction divine reposa si visiblement sur leurs travaux que le bruit en parvint aux oreilles des frères demeurés en Palestine. (Vers. 20-22.) L'Eglise de Jérusalem, étonnée, inquiète peut-être de ce grand mouvement, envoya l'un de ses membres sur les lieux pour en juger par lui-même ; mais Barnabas, leur délégué, homme large et « plein du Saint-Esprit, » loin de s'effaroucher, se réjouit des conquêtes de l'Evangile, qu'il rendit plus décisives encore soit en prêchant pour affermir les néophytes, soit en allant à Tarse s'assurer du concours de Saul. Revenus ensemble dans la cité syrienne, les deux missionnaires y travaillèrent avec un tel élan que le nom de « chrétiens, » qui apparaît alors pour la première fois, vint attester les succès et consacrer en quelque mesure l'indépendance et l'originalité de la religion nouvelle ¹.

La fondation de l'Eglise d'Antioche est un fait capital dans le développement du christianisme apostolique. Cette communauté débordante de vie, à la charité prompte et agissante (XI, 27-30), au zèle infatigable, ardente à pousser toujours plus loin ses conquêtes (XIII, 1-3), cette Eglise se composait en grande partie d'anciens païens, c'est-à-dire de croyants incirconcis et qui ne songeaient pas à se soumettre aux prescriptions lévitiques. Quelle position l'assemblée de Jérusalem prendrait-elle en face de cette jeune congrégation, sa sœur et sa bienfaitrice. (XI, 27-30.) Ce problème qu'on avait ignoré jusqu'alors s'imposait dans toute son urgence. Ici, comme cela n'arrive que trop souvent, ce furent quelques exaltés, enfants terribles du parti, qui prirent les devants. Jugeant que, si les nouveaux convertis ne pratiquaient pas la

¹ Vers. 22-26. *Chrétiens*, ou disciples de Christ, comme par exemple, *Pompéiens*, partisans de Pompée. Au début, ce ne fut sans doute qu'une désignation populaire, mais qui n'en mérite pas moins d'être notée, parce qu'elle nous montre la foi évangélique s'imposant à l'opinion comme une croyance distincte de celle du judaïsme, et qui mérite de recevoir un nom spécial.

loi, on n'avait pas le droit de les mettre au bénéfice de l'Evangile, ils se firent un devoir de leur imposer cette condition qu'ils estimaient nécessaire. « Quelques hommes venus de Judée, raconte le livre des Actes, enseignaient les frères en disant : Si vous n'êtes circoncis selon la coutume de Moïse, vous ne pouvez pas être sauvés. » (XV, 1.)

Avant tout il importe, pour l'intelligence exacte des faits, de bien établir le caractère de cette démarche. Jusqu'alors les membres de l'Eglise, de même que les apôtres, avaient observé personnellement les formes légales, mais sans prétendre qu'elles fussent indispensables au salut. Ils ne voyaient pas de raison qui les obligeât à renoncer aux coutumes de leur peuple ; ils s'y soumettaient donc comme ils en avaient eu l'habitude dès leur enfance ; seulement rien n'indique qu'ils eussent érigé sur ce point leur conduite en principe doctrinal. Voilà ce que font, au contraire, d'après le récit de Luc, les Palestiniens qui viennent troubler les esprits à Antioche. Non contents de maintenir la loi pendant un temps et pour eux-mêmes, ils en affirment la valeur absolue et éternelle ; ils prétendent l'imposer aux païens comme une règle immuable dans le royaume céleste ; en d'autres termes, ils quittent le terrain du christianisme, puisque, s'il faut passer ainsi par la circoncision, Jésus ne donne donc pas à lui seul la vie ; or, si Jésus ne donne pas à lui seul la vie, on ne peut plus dire qu'il est « la pierre de l'angle et qu'il n'y a sous le ciel aucun autre nom par lequel nous devons être sauvés. » (Act. IV, 11, 12.)

On le voit : l'heure était solennelle pour l'Eglise. Si ces fanatiques avaient réussi dans leurs efforts, c'en était fait du spiritualisme évangélique ; la religion de Jésus était enchaînée aux formes du judaïsme et devenait impuissante à conquérir le monde en transformant les hommes pécheurs. Mais le Seigneur, qui avait promis son secours à ses disciples, veilla sur eux pour leur inspirer la fermeté lorsqu'il fallait lutter, l'esprit de paix quand il était opportun de se soumettre.

En face des prétentions de ces sectaires étroits, Paul et Barnabas se récrient dès l'abord ; ils refusent d'accepter ces exigences ; une chaude discussion s'engage, et pour trancher la question si vivement débattue, on décide de la porter à Jérusalem devant l'assemblée des apôtres et des anciens. (Act. XV, 1-2.)

Non que le grand missionnaire des Gentils ait eu la pensée d'ériger ses collègues en cour ecclésiastique fixant des points de doctrine. Nulle part il ne leur reconnaît cette prérogative, et jamais non plus les douze n'y ont aspiré. Mais il s'agissait de savoir, comme Paul le fait remarquer lui-même, si, oui ou non, « il avait couru en vain. » (Gal. II, 2.) Convaincu que les païens sont appelés à croire en Jésus-Christ sans se soumettre aux prescriptions légales, l'apôtre est décidé à ne rien retrancher de sa conception de l'Evangile. Mais les chrétiens juifs de Palestine accepteront-ils ces vues ? Consentiront-ils à accueillir comme frères les Grecs qui ont la foi au Sauveur ? Ou bien, se renfermant dans les préjugés du parti pharisaïque, déchireront-ils l'Eglise en deux partis étrangers et même hostiles ? Tel était, dans sa redoutable gravité, le problème soumis à la décision de l'assemblée.

Le récit des délibérations qui s'engagèrent alors nous est fourni par deux fragments dont le contenu diffère sensiblement, quoiqu'ils se rapportent aux mêmes faits, selon toute apparence¹. L'une des narrations (Act. XV) s'en tient, en

¹ Gal. II, 1-10 et Act. XV. La correspondance de ces morceaux historiques ressort des considérations suivantes. Voici, d'après le livre des Actes, l'indication des voyages de Paul à Jérusalem à la suite de sa conversion.

1^o Act. IX, 26-30 ; parallèle à Gal. I, 18-20, malgré quelques divergences qui s'expliquent par l'insuffisance des détails qu'a possédés l'auteur du livre des Actes.

2^o Act. XI, 30 ; XII, 25. Des raisons chronologiques péremptoires empêchent d'identifier ce voyage avec celui que rapporte Gal. II, 1-10. Ce second séjour de l'apôtre coïncide, en effet, avec la mort tragique d'Hérode (en l'an 44, Act. XII, 1-23), tandis que, d'autre part, les incidents de Gal. II, 1-10 sont postérieurs de quatorze ans en tous cas, peut-être même de dix-sept ans à la conversion de Paul. (Gal. I, 15-18 ; II, 1.) Dans l'hypothèse de dix-sept ans, si la date de Gal. II, 1-10 est l'an 44, la scène du chemin de Damas tomberait donc en l'an 27 ; dans l'hypothèse de quatorze ans, ce qui

effet, au compte rendu des discussions publiques, tandis que l'autre, tirée d'une des épîtres pauliniennes, fait pénétrer dans le secret des entretiens intimes des chefs de la communauté. Quelques mots d'abord sur les renseignements que donne cette page détachée des souvenirs de l'apôtre.

Un premier point à relever, c'est que Paul prend avec lui Tite, membre zélé de l'Eglise, et qui devint même un de ses collaborateurs les plus fidèles ¹. Et pourquoi l'apôtre se fait-il accompagner de ce disciple ? Il l'explique dans sa lettre : c'était afin de produire, à la face de ses contradicteurs, un de ces Grecs qui étaient en cause, et pour sommer ses collègues de décider s'ils le feraient circoncire comme on le deman-

semblerait moins impossible, en l'an 30. Mais même ce dernier système doit être écarté ; car l'an 30 étant précisément celui de la mort de Jésus-Christ (comp. *ma Théol. du N. T.*, I, p. 298), et nombre d'événements devant être placés entre la crucifixion du Sauveur et la conversion du grand persécuteur de l'Eglise, les incidents mentionnés dans Gal. II doivent donc s'être produits au moins quelque temps après l'an 44, date du second voyage de Paul (Act. XI, 30) et de la mort du roi Hérode. (XII.)

3^e Il ne reste, par conséquent, qu'une seule solution possible, c'est-à-dire que le récit correspondant à Gal. II doit être cherché dans Act. XV (troisième visite de l'apôtre à Jérusalem d'après la narration de saint Luc). Au reste, nous aurons l'occasion de suivre de plus près cette correspondance. La seule difficulté, c'est que le voyage de Gal. II paraît être non le troisième, mais le deuxième, selon le témoignage même de l'apôtre (Gal. I, 18 ; II, 1) ; cependant, ou bien le second des séjours dont parle le livre des Actes (XI, 30) étant sans intérêt pour l'argumentation de l'épître, Paul ne juge pas à propos d'en parler ; ou bien il est possible que la notice de Luc (Act. XI, 30 ; XII, 25) repose sur une confusion, et qu'il faille abandonner l'historicité du déplacement qu'elle rapporte. — Quant à l'accord fondamental de ces deux relations parallèles (Gal. II ; Act. XV), comp., par exemple : Ph. Schaff, *History of the Christian Church*, I, p. 335-351 ; F. Godet, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, I, p. 45-54 ; *Introduction au Nouveau Testament*, I, p. 120-129 ; lire aussi le développement que donne M. Weizsäcker, *Das apost. Zeitalter*, p. 182-186. Dans son étude récente sur la matière, M. Joh. Weiss écarte, au contraire, toute idée de conciliation. (*Das Judenchristentum in der Apostelgeschichte und das sogen. Apostelkonzil. Theol. Stud. u. Krit.* de 1893, 3^e cah., p. 480 et suiv., 519-540.) Cependant ce point de vue me semble fort exagéré, ainsi que le montrera, je pense, l'exposé historique qui va suivre.

¹ Gal. II, 1. Détail omis par le livre des Actes, sans doute parce que ce personnage n'avait pas de mission officielle, parce qu'il n'était pas un des chefs délégués.

lait¹. Ce trait nous fait saisir sur le vif le caractère de Paul, entier, impétueux, ayant horreur de l'équivoque, et déroutant ses adversaires par sa hardiesse à brusquer, lorsqu'il le fallait, la solution. Sur ce point, du reste, le missionnaire des Gentils paraît s'être entendu sans peine avec les chefs de l'Eglise. Ceux qu'il nomme « les colonnes, » Jacques, Céphas et Jean, ne lui imposèrent rien. (Vers. 6, 9.) Ils se rendirent volontiers à l'évidence. Ils comprirent que, si Pierre était l'apôtre des circoncis, comme Paul était le messager du salut pour les païens, tous deux n'en demeuraient pas moins les disciples du même maître. Aussi se tendit-on, de part et d'autre, la « main d'association, » s'engageant à rester lié, même au travers des divergences d'idées, par la pratique de la

¹ Gal. II, 3-5. Ce texte est difficile et fort discuté. En voici la traduction littérale : « Mais Tite, qui était avec moi, et qui était Grec, ne fut pas même forcé de se faire circoncire, et cela à cause des faux frères (ou : « mais à cause des faux frères, » *ἐὶς τὸς τοὺς...*) qui s'étaient furtivement glissés parmi nous pour épier notre liberté en Jésus-Christ, afin de nous asservir. Nous ne leur cédâmes et nous ne leur obéîmes pas même un instant, afin que la vérité de l'Evangile vous demeurât acquise. »

Quelle est l'indication contenue dans ce passage ? Au jugement de plusieurs historiens, Paul raconte ici précisément le contraire de ce qu'il semble dire, c'est-à-dire qu'il reconnaît, non sans quelque embarras, que dans cette occasion les judaïsants l'emportèrent, et que Tite fut circoncis. L'apôtre y aurait consenti non par inconséquence ou par faiblesse, mais dans ce qu'il estimait être l'intérêt de la paix. Il aurait cédé sur cette question de personne et de détail afin d'assurer d'autant mieux la victoire de la cause qu'il défendait, et pour ôter tout prétexte aux clameurs de ses foudroyants adversaires. Plus tard, cependant, au souvenir de cette extrême condescendance, qui pouvait être aisément taxée de lâcheté, le grand défenseur de l'universalisme évangélique éprouve une confusion qui se trahit dans l'obscurité de son langage. Sans se l'avouer peut-être, l'apôtre cherche à légitimer sa conduite en faisant remarquer que Tite ne fut pas *forcé* de se faire circoncire, ce qui revient à dire qu'il s'y prêta librement, sans doute par gain de paix et pour faciliter la tâche de Paul. (On paraphrase alors : « Tite ne fut pas *forcé* de se faire circoncire » (v. 3) ; « mais il fut circoncis à cause des faux frères, » *ἐὶς τὸς τοὺς...* v. 4.) Ce ne fut, du reste, ajoute le texte, qu'une concession momentanée en vue du triomphe définitif de la vérité. (Vers. 5.)

En résumé, conclut-on, il est naturel que l'apôtre ait recommandé cette mesure (comp. Act. XVI, 3), et que Tite, de son côté, s'y soit soumis pour calmer les inquiétudes et pour rendre possible la libre discussion. Voici d'ailleurs l'argument principal qu'on allègue à l'appui de cette idée. Si Tite, demande-t-on, n'a pas été circoncis,

libéralité chrétienne, ce fruit de l'amour évangélique en même temps que ce gage et cette expression palpable de l'unité. (Vers. 9, 10.)

Cependant l'accord ainsi conclu rencontrerait-il l'approbation des représentants de la droite intransigeante ? Ces particularistes obstinés, auxquels le livre des Actes donne le nom de « pharisiens » (XV, 5), Paul, de son côté, les appelle des « faux frères » (Gal. II, 4), parce qu'après tout ils étaient juifs plutôt que défenseurs authentiques de l'Evangile. Au fond, que faisaient-ils dans la communauté chrétienne ? Pour quoi même y étaient-ils entrés ? Peut-être n'y voyaient-ils qu'une dissidence du judaïsme. Peut-être aussi, avides de multiplier les prosélytes, ne se servaient-ils de l'Eglise que

pourquoi le texte ne le dit-il pas d'une manière plus nette ? A quoi bon ces réticences ? La construction tortueuse de cette péricope ne semble-t-elle pas indiquer que Paul aborde une circonstance délicate, où sa conduite ne prêtait que trop certainement le flanc à la critique, et qu'il ne lui est pas facile d'expliquer ? (Voir, par exemple, Farrar, *The Life and Work of St. Paul*, popular edition, 1884, p. 233-237. Comp. Renan, *Saint Paul*, 1869, p. 89 ; Joh. Weiss, art. cité, p. 513-516.)

Cette hypothèse, cependant, bien que mise en avant dans l'ancienne Eglise déjà (Tertullien, *C. Marc.*, V, 3 ; omission de *οἷς ὀβδὲ* au commencement du v. 5 dans plusieurs anciens manuscrits, voir Tischendorf), me semble, quoi qu'on dise, fort improbable et même inadmissible.

a) D'abord, à mon avis, l'obscurité de la construction a été souvent exagérée. « Tite, est-il dit, ne fut pas forcé de se faire circoncire. » (Vers. 3.) Et pourquoi cela ? « A cause des faux frères » (v. 4), c'est-à-dire parce que toute concession, même apparente, eût augmenté leur audace en ayant l'air de leur donner raison. Quant à la particule *ὅτε* (commencement du v. 4), elle ajoute le motif en précisant, comme c'est parfois le cas dans le style de l'apôtre (par exemple, Rom. III, 22 ; Phil. II, 8).

b) Si Tite fut circoncis, de quel droit Paul s'exprime-t-il comme il le fait au v. 5 : « Nous ne leur cédâmes pas même un instant ? » (L'authenticité de *οἷς ὀβδὲ* n'est plus guère sérieusement contestée.) N'est-il pas manifeste que, si Tite a accepté les exigences des judaïsants, toute l'argumentation de ce passage croule ? Au contraire, déclare l'apôtre, nous ne leur cédâmes en aucune manière, pas même sur cette question de personne (« *ἂλλ' ὀβδὲ Τίτος*, » v. 3), parce que, vis-à-vis de tels hommes (v. 4), même ce gage de paix eût tout compromis. Plein de condescendance envers les faibles (Rom. XIV, 1), Paul est, en effet, sans pitié lorsqu'il résiste aux tyrans de l'Eglise, falsificateurs de l'Evangile de vérité (2 Cor. XI, 13) : car, s'il aime à se faire Juif avec les Juifs (1 Cor. IX, 20 ; Act. XVI, 3), c'est pour garantir d'autant mieux aux païens, — à Tite, par exemple, — le plein exercice de leur liberté chrétienne.

pour répandre au loin dans le monde leurs idées absolues sur la loi. Quoi qu'il en soit, le caractère à la fois insinuant et autoritaire de ces ennemis de Paul éclata dans cette affaire. L'apôtre les dépeint comme des intrigants, qui exercent une pression malsaine jusque sur les chefs de l'Eglise pour exalter le rôle de la circoncision. (Gal. II, 4, 5.) Mais Paul et Barnabas leur résistèrent avec tant d'énergie et d'insistance que le débat, tel que le récit de l'épître aux Galates nous le présente, tourna à la victoire de l'universalisme et à la confusion des sectaires et des étroits.

Quant à la narration du livre des Actes, elle raconte non les entretiens privés, mais la discussion publique, ce qui explique, ainsi que l'admettent généralement les exégètes, les divergences souvent signalées entre les deux documents. On comprend que Paul tint à gagner ses collègues, dont l'appui lui importait avant tout : de là les incidents qu'il prend soin de nous rapporter lui-même. (Gal. II, 1-10.) D'autre part, le débat ne pouvait demeurer circonscrit dans ces limites restreintes. L'Eglise entière y étant intéressée, c'est devant elle que la question de principe devait se régler. Une circonstance qui semble avoir vivement impressionné les chrétiens, ce fut le récit des succès de l'Evangile en terre païenne. (Act. XV, 12.) La nouvelle de ces triomphes était, en effet, de nature à faire bondir de joie les cœurs attachés au Seigneur Jésus. Cependant l'opinion de l'assemblée fut entraînée par deux discours, pour l'intelligence desquels il importe de fixer d'abord le cadre précis de la scène. En réalité, malgré leur différence apparente, le livre des Actes et l'épître aux Galates nous mettent en présence de la même situation. Luc, comme Paul, fait intervenir des intransigeants qui, raconte-t-il, « se levèrent en disant qu'il fallait circoncire les païens et exiger l'observation de la loi de Moïse. » (XV, 5.) Sur quoi s'engage une discussion vive et serrée (v. 7) ; car on comprend que la majorité de l'Eglise, et que plusieurs des anciens et des apôtres même (v. 6, 22-23) fussent dans l'angoisse et dans la per-

plexité. Partout où de grands intérêts spirituels sont en jeu, les fanatiques et les étroits exercent un ascendant hors de proportion avec la justesse de leurs idées. Ils ont pour eux leurs opinions arrêtées, qu'ils jettent d'un seul coup dans la balance : souvent ils représentent l'élément conservateur ; ils semblent être les organes attitrés des saines traditions, et leur voix est écoutée comme celle de la sagesse. Telle est donc la position que les judaïsants prennent dans l'assemblée, évoquant sans doute les glorieux souvenirs de l'histoire israélite, et adjurant les fils d'Abraham de ne pas rompre avec la pratique de tant de siècles en foulant aux pieds les coutumes sacrées de leur nation. Ce que Paul et Barnabas exigeaient de leurs concitoyens, n'était-ce pas une innovation dangereuse peut-être pour la foi, et dont on ne pouvait en tout cas prévoir les conséquences ?

C'est alors qu'au milieu de cette attente et de cette indécision, Céphas, le chef reconnu des douze, prend la parole. De nos jours, l'historicité de son discours a été fort contestée ; on est souvent allé jusqu'à dire que, dans un but irénique, l'auteur du livre des Actes met dans la bouche de Pierre une argumentation qui ne se comprendrait que chez un homme tel que Paul. Néanmoins tout cela me semble singulièrement exagéré ; au fond, dans les raisons qu'avance l'apôtre des circoncis, il n'y a rien qui soit contraire à ce que nous connaissons autrement de sa doctrine ¹. Céphas rappelle d'abord la révélation qu'il a reçue. Lui aussi, dans le principe, il avait des scrupules à se lier avec des incirconcis. Mais Dieu l'a merveilleusement éclairé, et Pierre s'est gardé de résister à la voix céleste. (Vers. 7-9 ; comp. X, 1-XI, 18.) Voilà ce qu'il entend bien établir en présence de l'Eglise : si, là-dessus, l'apôtre

¹ Outre la première épître de Pierre, comp., par exemple, Matth. XVI, 16 ; Jean VI, 67-69 ; Act. IV, 12. Si, dans une occasion mémorable, Paul accuse Pierre d'*inconséquence* (Gal. II, 11 et suiv.), c'est précisément parce que les deux collègues parlaient de principes théoriques analogues ; hors de cette hypothèse, le reproche ne se comprendrait pas. Il n'est que juste d'ajouter cependant que, dans le développement de son idée, Pierre est loin d'avoir la rigueur et la haute originalité de Paul.

parle en termes sévères de la loi (v. 10), ce langage n'implique certes pas qu'il veuille la rejeter pour lui-même. L'orateur se borne à prendre acte des expériences qu'avait faites plus d'un Israélite sincère. Quelque vénérable qu'elle soit, l'institution mosaïque ne peut à elle seule donner la vie ; la recevoir comme telle, ce serait se charger sans profit d'un lourd fardeau. Quoi donc ? Si la pratique de ces commandements suffisait pour délivrer, Christ aurait-il accompli son œuvre dans le monde ? la communauté chrétienne se serait-elle formée ? prêcherait-on le salut aux pécheurs ? Aussi l'apôtre termine-t-il, selon la position qu'il avait prise souvent déjà dans ses prédications, en proclamant d'un accent de triomphe ce principe : « C'est par la grâce du Seigneur Jésus, dit-il, que nous croyons être sauvés de la même manière qu'eux. » (Vers. 11.)

Ce discours, dont le texte ne donne sans doute qu'un résumé sommaire, et bien plus encore la profession ferme et vibrante qui le couronne étaient certes de nature à vaincre les résistances en enthousiasmant les auditeurs. Cependant un scrupule, une difficulté même restait encore. Si les incirconcis entraînent tels quels dans la communauté, quels seraient leurs rapports avec les disciples de Palestine, puisqu'enfin le droit judaïque considérait les Gentils comme souillés devant Dieu ? (Act. X, 28.) Comment concilier ces exigences contraires ?

Au fond, l'obstacle ne pouvait être levé que par un compromis : il fallait consentir à des concessions réciproques. Aux chrétiens juifs on demande donc de renoncer à leur répugnance pour la gentilité ; aux convertis d'entre les païens, de se tenir à l'écart des pratiques qui repoussaient le plus les Israélites : sur cette base de tolérance pouvait s'établir en quelque mesure un accord momentané. Voilà ce que Jacques, en homme pratique, — tel que son épître nous le montre, — comprend du premier coup ; c'est dans ce sens aussi qu'il entraîne le vote de l'assemblée. Dès le début, il se range à l'avis de Pierre sur la question de principe, complétant même

le raisonnement de son collègue lorsqu'il établit par un texte de l'Écriture la légitimité de la conversion des païens. (Vers. 14-18 ; Amos IX, 11, 12.) Aussi se déclare-t-il hostile à toute mesure oppressive ¹, à la condition toutefois que les Gentils qui croient au Sauveur s'engagent à s'abstenir « des souillures des idoles (c'est-à-dire de l'usage de viandes provenant des sacrifices), de l'impudicité, des bêtes étouffées et du sang. » (Vers. 19, 20.)

Cette énumération, telle que la donne l'historien sacré, a souvent excité la surprise. Pourquoi l'interdiction proposée porte-t-elle sur ces objets plutôt que sur d'autres encore qu'il semblerait naturel d'y ajouter ? Et que vient faire ici la mention d'un péché tel que l'impureté au milieu de prescriptions rituelles et sans valeur morale ? On a fait remarquer que ces préceptes font partie des sept commandements dits « noachiques, » que le Talmud imposait aux étrangers affiliés à la théocratie ². Ce qu'il y a de certain, c'est que, de toutes les coutumes du paganisme, celles dont parle saint Jacques étaient les moins acceptables pour des Hébreux. Si les chrétiens grecs ne consentaient pas à s'en défaire, les rapports entre eux et leurs frères israélites ne pouvaient que s'envenimer dans tous les détails de la vie quotidienne. Quant à l'impureté, dont la mention arrive au milieu de ces commandements, cette réserve expressément formulée n'a rien non plus qui doive nous surprendre. On sait que les mœurs des païens à cette époque étaient fort relâchées. Certains vices qui leur étaient familiers, favorisés même par leurs cultes nationaux, justifiés peut-être par leurs philosophes ou par leurs littérateurs, froissaient très vivement les adorateurs de Jéhova : Jacques conseille donc à ceux qui se convertissent au Seigneur d'éviter avec soin toute cause de scandale.

¹ Encore ici le récit du livre des Actes est confirmé, pour l'essentiel, par le témoignage de l'épître de Paul aux Galates, (II, 6-9.)

² Weizsäcker, *Das apost. Zeitalter*, p. 179 ; Stap, *Etudes historiques et critiques sur les origines du christianisme*, 3^e édit., 1891, p. 158.

L'argumentation du discours se résume enfin dans une remarque (v. 24) dont le sens est diversement interprété : voici quelle me semble être l'exégèse la plus probable. Ce que l'orateur redoute dans la mesure qu'on propose, — affranchir de la loi les Gentils qui croient en Jésus-Christ, — c'est l'impression fâcheuse qu'elle ne manquera pas de produire sur les Israélites. Dans toutes les grandes cités de l'empire ceux-ci avaient fondé d'importantes colonies, et c'est avant tout à ces compatriotes que Jacques voulait faire accepter le salut. Mais l'entrée dans l'Eglise de païens conservant les coutumes de leurs pays ne serait-elle pas un très sérieux obstacle ? La seule pensée d'un tel contact ne suffirait-elle pas pour détourner de l'Evangile les Juifs les mieux disposés ? Voilà ce que le chef des Palestiniens veut éviter à tout prix, et c'est dans ce but qu'il signale certains usages dont il faut que les chrétiens de la gentilité s'abstiennent : « Car, ajoute-t-il, depuis bien des générations, Moïse a dans chaque ville des gens qui le prêchent » (v. 24) ; or, ce sont ces membres du peuple élu qu'on risquerait fort d'effaroucher en accueillant sans discernement toutes les impuretés païennes, au mépris de la révélation des saints livres et des traditions sur l'obéissance due à la loi.

Prononcé dans l'esprit qui vient d'être indiqué, le discours de Jacques entraîna l'assemblée. La proposition dûment votée, on envoya aux Eglises intéressées une lettre rédigée dans ce sens. (Act. XV, 22-29.) Ainsi fut écartée pour un temps cette grave question qui avait failli déchirer la communauté chrétienne. Il est vrai que l'historicité de cette transaction si remarquable est fort attaquée de nos jours. On fait observer qu'en tous cas Paul ne pouvait accepter la manière de voir de Jacques, ce qui eût été contraire aux principes de son universalisme ; que, dans ses propres écrits, il n'oblige nullement les disciples de la gentilité à s'abstenir des viandes sacrifiées aux idoles (1 Cor. VIII, 4-8) ; qu'au reste, dans le récit qu'il nous donne de son côté, il ne dit mot d'un décret qu'auraient

recommandé les apôtres ; qu'il exclut même expressément cette hypothèse lorsqu'il affirme que les chefs des douze « ne lui imposèrent rien ¹, » c'est-à-dire qu'ils ne mirent aucune condition rituelle à l'entrée des païens dans l'Eglise. Aussi conclut-on que les choses ne peuvent s'être passées comme le livre des Actes nous le raconte. Les uns ne voient donc dans cette narration que l'expression des intentions iréniques de l'auteur, qui, rédigeant son histoire après coup et désireux de rapprocher autant que possible les deux partis, attribue aux chrétiens juifs une largeur qui n'était guère dans leur pensée ². D'autres savants maintiennent jusqu'à un certain point la valeur historique du décret, qui représenterait les vues de la communauté de Jérusalem et de ses chefs vers le début de l'activité missionnaire de Paul, en marquant les limites dans lesquelles on consentait à traiter les Grecs convertis comme des frères ³. De toute manière, concluent ces critiques, l'apôtre des Gentils ne put admettre en aucun cas cette restriction aux principes qui forment « son Evangile » et qu'il développe avec tant de vigueur dans ses écrits.

On ne saurait méconnaître, en effet, un certain écart entre les renseignements fournis par les épîtres de Paul et les indications que donne le livre des Actes. Il se peut après tout que, le

¹ *Οὐδὲν προσανέθεντο* (Gal. II, 6) : « Ils ne m'imposèrent rien, » ou ce qui est préférable au point de vue philologique : « Ils ne me communiquèrent rien » (littéralement, adresser une exposition à quelqu'un, soit pour demander un conseil, — par exemple, I, 16, — soit pour faire ses réserves ou pour émettre son avis), c'est-à-dire rien qui fût contraire à mon Evangile.

² Théorie de l'école de Tubingue. Voir encore Hilgenfeld, *Einleit. in das N. T.*, p. 586 ; comp., du même auteur : *Die neuesten Vertheidiger des Aposteldecrets*. (*Zeitschrift f. wissensch. Theol.*, 1891, 2^e cah., p. 205-227.)

³ D'après Franke, par exemple, ce texte résumerait les idées qu'on avait à Jérusalem à l'époque où Paul y fit son deuxième voyage. (Act. XI, 30 ; XII, 25. Art. *Gala-terbrief und Apostelgeschichte*, dans les *Theol. Stud. u. Krit.* de 1890, 4^e cah., p. 671 et suiv.) — MM. Weizsäcker (*Das apost. Zeitalter*, p. 187) et Pfleiderer (*Das Urchristenthum*, p. 584) font, au contraire, coïncider le décret, ou du moins la tendance qui s'y manifeste, avec la scène d'Antioche ; au reste, ces deux auteurs établissent dans une discussion fort remarquable la haute antiquité de ce document du christianisme primitif. (Pfleiderer, p. 578-585 ; Weizsäcker, p. 151-188.)

décret de Jérusalem restant un texte fort ancien, Luc n'ait pas mis ce document à sa place, et qu'il ait eu tort en particulier de le représenter comme chaleureusement accepté même par l'apôtre Paul. (Act. XVI, 4.) Il faut remarquer, néanmoins, que les arguments avancés dans ce sens n'ont pas tous, il s'en faut de beaucoup, la même solidité¹ ; que la scène d'Antioche, par exemple (Gal. II, 11 et suiv.), s'explique fort bien dans l'hypothèse de l'historicité, comme je le montrerai dans la suite ; que si, dans ses écrits, Paul autorise l'usage des viandes exposées sur les autels, il recommande pourtant qu'on s'en abstienne plutôt quand on risque de scandaliser des frères (1 Cor. VIII, 9-13) ; qu'au reste, dans l'intervalle des cinq années qui séparent la conférence palestinienne de la première épître aux Corinthiens, certaines vues de l'apôtre peuvent s'être modifiées ; qu'enfin le texte Galates II, 6 (οὐδὲν προσανέθεντο), qui, selon M. Weizsäcker, se dresse comme un mur sur le chemin de la théorie traditionnelle², n'a pas la portée qu'on lui suppose et veut simplement dire, ce qui demeure vrai même avec la proposition de Jacques, qu'en principe les chefs des douze n'ajoutèrent rien d'essentiel à l'Evangile de Paul³. Au fond, d'après la narration que donne le livre

¹ Relire à ce propos les preuves négatives, — de valeur très inégale, à mon avis, — qu'énumère E. Renan, *Saint Paul*, p. 92.

² Ouvr. cité, p. 180 ; comp. Stap, p. 160.

³ Comp. de Pressensé, *le Siècle apostolique* (Paris, 1888), I, p. 271-273 ; Ph. Schaff, ouvr. cité, p. 346-349. Le εἰς πράξεις de Act. XV, 29 marque plutôt un conseil qu'un ordre (εἰς πράσσειν, se trouver bien : voir Meyer ; comp. Stap, p. 160, note 1). En agissant ainsi, veut dire le texte, vous vous ferez du bien à vous-mêmes, puisque vous travaillerez dans l'intérêt de la paix. Je rappelle que, loin de vouloir leur imposer un fardeau, Jacques tient à « ne pas créer des difficultés (μὴ παρενοχλεῖν) à ceux des Gentils qui se convertissent à Dieu. » (Vers. 19.) Telle étant la pensée de l'auteur de la proposition, il est légitime d'interpréter dans ce sens l'expression du vers. 28 qui, ainsi comprise, exclut l'idée de charge bien plus qu'elle ne l'affirme. (La tournure serait analogue à celle de Gal. II, 16, par exemple.) Paul avait donc le droit d'écrire, dans son épître, qu'on n'avait pas attaqué les points fondamentaux de la vérité qu'il annonçait ; — quoique Luc paraisse forcer un peu la note quand il représente cet apôtre aussi zélé pour recommander le décret que l'étaient Jacques et ses collègues. (Act. XVI, 4 ; comp. XXI, 25.)

des Actes, la question de doctrine était tranchée également dans un sens universaliste et libéral : aussi l'apôtre des Gentils pouvait-il juger de haut les concessions de formes qu'on attendait de son attachement à son peuple et de sa largeur chrétienne.

Ce qui diminue du reste, en tout état de cause, la valeur de cet arrangement, c'est que la solution votée n'était après tout qu'un compromis, c'est-à-dire un de ces accords incomplets qui voilent les difficultés sans les résoudre. On comprend donc que la décision de l'Eglise, si même elle fut libellée dans les termes qu'indique le récit, n'ait pas eu d'importance pratique appréciable. Le livre des Actes y fait bien allusion à deux reprises (XVI, 4 ; XXI, 25), mais elle n'est mentionnée nulle part dans les épîtres de Paul. En définitive, à quel résultat avait abouti cette discussion passionnée ? A constater la séparation de fait des deux fractions en présence. Le champ de travail de Paul, c'était le monde païen ; celui de Céphas, Jérusalem et le peuple israélite (Gal. II, 7-9) ; et quant au canon fixé par l'assemblée (Act. XV), il se bornait à établir un terrain sur lequel les partis ainsi délimités se rencontreraient tant bien que mal. Dans tout cela, le besoin d'unité s'affirmait sans doute avec sérieux et avec force (Gal. II, 10) ; mais, tant qu'il y avait conflit au sujet de l'Evangile et de ses rapports avec le judaïsme, il était malaisé d'éviter toute cause de lutte en groupant ces éléments disparates en un seul corps.

Quoi qu'on puisse dire, en effet, pour échapper à cette conclusion, la situation créée était en réalité la suivante. L'Eglise avait dispensé les païens des observances légales, ce qui constituait un gain net pour la gentilité. Mais les chrétiens juifs, de leur côté, revinrent à la loi plus consciencieusement que jamais, au point de s'indigner contre Paul parce qu'ils avaient appris que cet apôtre en libérait les Israélites. (Act. XXI, 20-22.) Quelles relations pouvaient donc exister entre deux catégories si différentes de disciples ? Rien n'était compromis, assurément, si l'on avait pu s'engager à ne se voir qu'à dis-

tance : mais je suppose le cas d'une même communauté comprenant dans son sein des représentants des deux partis. Ici, décidément, éclatait l'insuffisance de l'accord sorti des minutieuses délibérations des chefs de l'Eglise. Voilà des Grecs qui sont affranchis des coutumes judaïques ; mais ils ont pour collègues des Hébreux qui s'y soumettent et qui n'ont garde, en particulier, d'oublier le précepte d'après lequel c'est un acte coupable que de manger avec des incirconcis. (Act. X, 28 ; XI, 2, 3.) Comment vivre ensemble dans de telles conditions ? Par quel artifice demeurer fidèle en même temps à Christ et à Moïse ?

L'extrême difficulté de la situation est attestée par les hésitations et par les défaillances de Pierre. Les préjugés de cet apôtre, il le raconte lui-même, étaient tombés à la suite d'une révélation divine (X, 28, 29 ; XV, 7-9) ; néanmoins, telles étaient la force de l'opinion et la tyrannie de l'habitude, que dans la suite, à Antioche, en face des adhérents stricts de la tendance légale, Céphas n'ose pas traiter les Gentils de l'Eglise comme des frères en la foi. (Gal. II, 12.) Or, si le plus éclairé des disciples en était là, que fallait-il attendre des étroits, des fanatiques, des craintifs, des timides, c'est-à-dire de l'énorme majorité des membres israélites de la communauté ? En réalité, ce qui faisait la faiblesse du décret, c'est que, dans son appréciation du rôle religieux des cérémonies lévitiqes, il ne touchait qu'à la forme ; la question de fond restait intacte ; l'obstacle dont on aurait dû se rendre maître se dressait plus menaçant que jamais. Car, après tout, pouvait-on se demander, si la loi cesse d'être obligatoire pour les païens, comment expliquer qu'elle subsiste pour d'autres ? Et si les Juifs doivent l'observer encore, de quel droit en libérer les Grecs qui croient en Jésus-Christ ? Ou bien elle est indispensable au salut, c'est-à-dire que tous sont tenus de la pratiquer sans différence ; ou bien le Sauveur l'a définitivement abolie en faveur des membres de son royaume, quelles que soient d'ailleurs leur origine et les coutumes de leur nation.

A ce raisonnement il n'y avait rien à répondre. L'accord adopté reposait sur une inconséquence ; en s'engageant dans cette voie il était impossible d'aboutir. Pour arriver à la vraie solution, seule conforme à la logique, seule fidèle à l'esprit de l'Evangile, il fallait aller plus loin que ne l'avait fait la conférence ; il fallait reconnaître que, le christianisme étant une religion nouvelle, les commandements de Moïse n'ont plus de valeur permanente dans l'Eglise, pas même pour les Israélites qui deviennent les disciples du Seigneur.

C'est à Paul que revient l'honneur d'avoir formulé, le premier, ce glorieux principe, en prêchant dans toute sa plénitude l'universalisme chrétien. Les temps sont accomplis, ne cesse de répéter cet apôtre ; les antiques promesses se sont réalisées. Au règne de la loi se substitue l'alliance de la grâce. Juifs et païens sont pécheurs devant Dieu ; Juifs et païens sont sauvés par la foi au sang du Calvaire : telle est la substance du message de la miséricorde divine que le grand missionnaire développe avec une joie triomphante dans ses écrits. Paul en vint-il du premier coup à cette conception, qu'il appelle avec un légitime orgueil « son Evangile ? » (Gal. I, 11 ; Rom. XVI, 25, 26 ; Eph. III, 3-6.) Je ne m'arrête pas maintenant à cette question, qui sera reprise dans la suite : ce qu'on peut dire en tout cas, c'est que, dès le début de l'activité littéraire de l'apôtre et surtout à l'époque de ses lettres principales, sa conviction s'exprime sur ce point avec une franchise qui ne laisse pas de place à l'équivoque ou aux malentendus.

Mais si Paul, en démontrant l'abolition de la loi pour les Juifs qui se convertissent à Jésus-Christ, dépassa le décret dans un sens large et progressif, d'autres en sortirent dans une direction rétrograde. C'était le parti des pharisiens, obstinément hostiles à l'affranchissement des Gentils. Non moins décidés que leur redoutable antagoniste, audacieux, fanatiques, ils partent donc en campagne pour prêcher aux païens la permanence des prescriptions légales (Gal. I, 6-9 ; III, 1, 2 ;

V, 2, 11-13, etc.) : de là la polémique passionnée dont retentissent plusieurs des épîtres pauliniennes et sur laquelle nous aurons également à revenir.

Pour le moment, il suffira de résumer comme suit les résultats obtenus jusqu'ici dans cette rapide esquisse.

1° Sur la question de principe, à savoir la légitimité de la conversion des Gentils, les douze ne furent nullement hostiles à Paul : lors de la conférence, au contraire, ils lui tendirent la main, ils reconnurent en lui leur collaborateur (Gal. II, 9), et rien n'indique qu'ils soient revenus ensuite en arrière. A l'issue du troisième voyage missionnaire de l'apôtre, Jacques et les anciens le reçoivent avec joie : loin de le traiter en adversaire, ils sont si préoccupés du maintien de l'unité dans l'Eglise qu'ils l'engagent à une démarche destinée à calmer les susceptibilités de la multitude des chrétiens juifs¹. (Act. XXI, 17-24.)

2° Ces disciples palestiniens, de leur côté, vivant à Jérusalem ou dans les environs, continuaient à observer la loi de Moïse (v. 20) ; mais aucun texte ne montre qu'ils eussent la pensée d'imposer ces cérémonies aux païens. Tout ce qu'ils demandent anxieusement à Paul, c'est de ne pas en dispenser les Israélites (v. 21) : autant qu'on en peut juger, ils s'en tiennent de la manière la plus correcte aux termes du contrat. Sans doute, la pratique du judaïsme ne permettant guère d'entretenir des relations quotidiennes avec des Grecs incircconcis, il y avait dans cette situation quelque chose d'inquietant et de contradictoire : de là le vague que nous aurons à signaler encore dans la pensée des apôtres à cette époque ; de là les hésitations des judéo-chrétiens même les mieux intentionnés et les plus larges, dès qu'ils se trouvent hors des limites de leur pays. (Gal. II, 11-14.) Au reste, la grande catastrophe nationale qu'avait annoncée le Sauveur vint bientôt trancher le nœud de la difficulté en arrachant les com-

¹ Sur ce point les deux documents parallèles, loin de se contrarier, s'expliquent réciproquement et se complètent.

munautés de Palestine à leur paisible retraite. Vingt ans à peine s'étaient écoulés depuis la conférence, que l'état théocratique semblait sans retour. Le temple étant détruit et le peuple dispersé, le culte lévitique tombait par là même : il ne restait à la tendance judaïsante qu'à s'absorber dans l'universalisme paulinien. D'autre part, l'histoire montre que, si les formes juives disparurent assurément de l'Eglise, l'esprit qui les avait animées s'y implanta d'autant mieux. La théorie romaine du légalisme et du sacerdoce médiateur, toute l'institution catholique en un mot n'est, à bien des égards, qu'une revanche de la religion de Moïse sur l'Evangile ; or, on peut signaler de bonne heure déjà les influences de ce système qui devait peser si lourdement dans la suite sur le développement de la chrétienté.

3^e Quant au parti pharisaïque étroit, qu'il faut se garder de confondre avec les douze et qui n'avait d'évangélique que l'apparence, puisqu'il exigeait la circoncision comme condition nécessaire du salut, la manière de voir que ces sectaires représentaient se maintint, modifiée à des degrés divers, quelque temps encore dans les hérésies ébionites. Ce qui ressort, somme toute, de cette histoire si mouvementée de l'époque apostolique, c'est l'unité de l'esprit s'affirmant au travers de la diversité des formes et du choc parfois retentissant des tendances et des opinions. Les doctrines décidément hostiles à l'Evangile s'éliminent d'elles-mêmes comme par un triage naturel ; et s'il reste pourtant mainte divergence dans l'Eglise, ces vues personnelles ne s'en rattachent pas moins à la profession d'une foi qui se résume dans ce principe unique, c'est que Juifs et païens sont les objets d'une même délivrance, parce que Juifs et païens sont appelés à recevoir le don de la grâce manifestée en Jésus-Christ, le Sauveur.

Deuxième subdivision. — La prédication apostolique.

CHAPITRE PREMIER

Jésus de Nazareth est le Messie promis.

Le salut réalisé dans le monde par Jésus-Christ : telle est la substance du message évangélique. Comment les premiers disciples ont-ils compris et présenté cette bonne nouvelle, abstraction faite du problème déjà discuté du maintien ou de la suppression de la loi ? La solution de ce point de théologie du Nouveau Testament nous est fournie par les discours du commencement du livre des Actes. A vrai dire, ce qui frappe dès l'abord dans cette prédication, c'est l'absence d'esprit systématique. Les apôtres, à cette époque du moins, tout absorbés par leur activité pratique, ne cherchent point à mettre au jour les trésors infinis de connaissance contenus en Jésus-Christ. En réalité leur doctrine est des plus simples ; elle se résume dans la thèse mise en tête de ce chapitre : « Jésus de Nazareth, disent-ils aux foules qui les entourent, est le Messie promis. » (Comp. Act. II, 36.)

Comme on l'a fait remarquer souvent, des deux idées exprimées dans cette proposition, la seconde, celle d'un Christ, d'un envoyé du Très-Haut, n'avait certes rien de nouveau pour des Israélites. Partout en Palestine on s'entretenait de cette question brûlante ; l'attente de la délivrance avait même atteint chez le peuple son maximum de force et d'intensité. Ce qu'il y avait d'original dans l'enseignement chrétien, ce n'était donc pas la croyance inébranlable au Messie ; c'était

l'attestation solennelle que ce Libérateur avait réellement vécu sur la terre dans la personne de Jésus, le prophète de Nazareth. Aussi l'effort des premiers prédicateurs de Jésus-Christ porte-t-il avant toutes choses sur ce point, ainsi qu'il sera facile de le montrer d'abord en analysant la formule dans laquelle se résume leur pensée, ensuite en développant la preuve qu'ils emploient pour établir leur thèse et pour en donner la pleine démonstration.

I. On sait que l'Eglise primitive a souvent été considérée comme une simple variété du judaïsme ; or, l'argument principal qu'avancent les représentants de cette idée est tiré du fait qui vient d'être rappelé. En quoi, dit-on, les chrétiens de ce temps se distinguaient-ils de la masse du peuple israélite ? Uniquement en ceci, c'est que les disciples de Jésus cherchaient dans le passé leur Messie, tandis que les Juifs attendaient le leur dans l'avenir. A part ce point de chronologie, tout est commun, doctrine, morale et formes du culte. Or, ce dissentiment sur une question de date ne suffisait certes pas pour séparer la société nouvelle d'avec le judaïsme. On pouvait croire que le Christ était venu sans cesser pour cela d'être membre du peuple théocratique : preuve en soit le crédit accordé aux divers personnages qui, dès l'époque apostolique, se firent un nom dans la foule en assumant le rôle glorieux de Libérateur. Nul ne prétendra que ceux qui les prenaient au mot fussent de moins bons adorateurs de Jéhova que d'autres, car, s'ils se trompaient dans le cas particulier, leur erreur faisait d'autant mieux ressortir leur attachement inébranlable aux promesses faites aux pères et l'ardeur de leur zèle pour la patrie et pour la religion d'Israël.

Voilà, sans contredit, une argumentation qui se présente avec une certaine force : il est hors de doute que, pour l'observateur superficiel et à première vue, les chrétiens de cette époque ne se séparaient guère des Juifs. Membres du peuple élu, ils l'étaient de naissance ; ils aimaient à s'en donner le

titre, et nul d'entre eux ne pensait que sa foi en Jésus le rendit indigne de porter ce nom glorieux. Une fois de plus nous saisissons l'étroite relation de la religion nouvelle avec l'ancienne ; à certains égards elles se touchent même de si près qu'on peut, semble-t-il, passer de l'une à l'autre par des degrés insensibles et comme sans s'en douter. C'est là le trait distinctif, mais aussi le côté tragique de l'histoire du judaïsme, dont la destinée était de se consommer par la venue et dans la personne du Messie, mais à la condition de se sacrifier dans cet acte d'exaltation suprême et de disparaître à l'heure de son achèvement. Certes, lorsqu'ils poussaient ce cri vibrant : « Le Messie est apparu, il a vécu parmi vous ; c'est ce Jésus que vous avez crucifié ; » les apôtres semblaient ne sortir en rien des limites assignées à la religion de leurs pères. Le Christ ne devait-il pas être Israélite ? Les prophètes n'avaient-ils pas annoncé son œuvre au bénéfice des Juifs ? En quoi son avènement serait-il le signal de la déchéance du mosaïsme ? N'élèverait-il pas, au contraire, le peuple de la promesse à son plus haut degré de sainteté, de gloire nationale et de légitime influence sur toute l'humanité ?

Mais, d'autre part, Jésus inaugure sans contredit une alliance supérieure à l'ancienne (comp. Matth. XI, 11-15), une ère définitive où le légalisme, en tant que religion particulière, est condamné à périr. Qu'est-ce, en effet, que l'institution lévitique ? Qu'est-ce qui lui donne sa physionomie, son originalité ? Son principe inspirateur, c'est la loi avec ses prescriptions diverses : or, cette législation tout entière s'est accomplie en Jésus-Christ. Comme nous l'avons montré ailleurs¹, si le temple représentait l'habitation de Dieu sur la terre, cette présence divine s'est réalisée en Jésus, « la Parole faite chair. » Les victimes du culte rappelaient chaque jour que le pécheur ne saurait s'approcher de Dieu sans offrir un sacrifice correspondant à sa faute : cette expiation nécessaire et suffisante,

¹ I, p. 400-402.

Christ l'a fournie en s'abaissant jusqu'à la mort de la croix. Toutes les ordonnances de Moïse exprimaient le devoir de la consécration de l'homme dans les détails infiniment variés de sa conduite : ce « service raisonnable » que l'Eternel réclame, Jésus l'a rendu possible par son exaltation glorieuse suivie de l'effusion de l'Esprit de sainteté. En un mot, tout ce dont l'ancienne Alliance ne donnait que le symbole, le Sauveur le consomme en faveur de ses disciples ; or, le signe n'a de valeur que tant qu'il n'est pas encore devenu réalité. Qu'importe l'image à qui saisit la substance ? Pourquoi courir après l'ombre, quand on possède le corps dans la plénitude de sa beauté ? Ou, pour employer une expression familière au langage apostolique, les bienfaits de la religion légale étant « les arrhes » des bénédictions plus excellentes qu'on attendait du Messie, à quoi bon rechercher anxieusement le gage, lorsque le trésor céleste est largement ouvert et mis à la libre disposition de tous ? Le plus n'emporte-t-il pas le moins ? De quel droit les règles rigoureuses de la loi pèseraient-elles sur les affranchis de Christ, reçus dans l'Alliance de grâce ? Ils sentent bouillonner en eux la vie impérissable que ces prescriptions, malgré leur minutie, s'efforcent en vain de produire, et qu'elles ne sauraient remplacer. Comme un échafaudage qui n'est élevé que pour un temps, l'institution lévitique devait tomber le jour de l'achèvement du sanctuaire. S'obstiner à la maintenir, c'eût été soustraire aux foules la vue du glorieux édifice et leur en interdire à jamais l'accès. Si la venue du Libérateur envoyé de Jéhova couronnait le mosaïsme, elle était aussi le signal de sa suppression définitive.

Et qu'on ne pense pas que cette déchéance de la religion légale n'est survenue qu'à la suite de l'endurcissement du peuple de la promesse. Je suppose qu'Israël dans son ensemble, se levant comme un seul homme, se fût serré, joyeux et confiant, autour de son divin Roi. Bien différentes eussent été, sans aucun doute, ses destinées : mais il n'en aurait pas moins dû renoncer à son particularisme pour ouvrir les portes

de la théocratie aux Gentils. Si même les fils d'Abraham avaient accueilli avec amour celui que saluait d'avance leur glorieux ancêtre, ils devaient toutefois subir dans leur activité personnelle et collective un changement radical. Il fallait que le mosaïsme se dépouillât de ce qu'il avait de transitoire, c'est-à-dire qu'il cessât d'exister selon sa forme historique pour s'épanouir dans ses éléments éternels. Ce que Christ demandait à ses concitoyens, c'était de sentir la nécessité de ce renoncement suprême. Aux Juifs d'abord s'appliquait la parole mystérieuse de l'Evangile : « Celui qui voudra garder sa vie la perdra, mais celui qui la perdra à cause de moi la trouvera » (Matth. XVI, 25) ; et c'est parce qu'Israël s'est roidi contre ce commandement divin, c'est parce qu'il s'est obstiné à sauver, malgré tout, l'idole de son orgueil national qu'il a sombré dans ses espérances et dans sa gloire, tandis qu'en s'offrant au Sauveur en libre sacrifice il serait redevenu, sous la nouvelle Alliance, le joyau de Dieu sur la terre et l'élite du peuple des rachetés.

Nous comprenons maintenant le double caractère à la fois conservateur et révolutionnaire de la première prédication chrétienne. Lorsqu'ils prononçaient ces mots : « Jésus est le Messie promis, » les apôtres, certes, semblaient affermir plutôt qu'ébranler la religion de leurs pères ; et pourtant cette proclamation solennelle a retenti dans le monde comme le glas funèbre du judaïsme ; car en reproduisant, dans sa lumineuse simplicité, toute la substance de l'Evangile, cette thèse contenait en germe l'enseignement de Paul avec ses hardiesses, la théologie de Jean avec son mysticisme et ses profondeurs.

II. Mais comment Pierre et ses collègues s'y prirent-ils pour établir cette vérité devant la foule ? A première vue, leur tâche ne laissait pas d'être délicate et pleine de périls. Ils se proposaient de démontrer au peuple la messianité de leur maître. Or, comme nous en avons fait ailleurs la

remarque¹, la figure du Messie, de celui du moins que les Juifs se dépeignaient dans l'ardeur fiévreuse de leur patriotisme, n'était point inconnue aux contemporains de Jésus-Christ. Ce qu'on attendait de ce Libérateur promis, c'étaient des signes éclatants, quelque miracle céleste (Matth. XVI, 1) ; il devait être un roi siégeant sur son trône (Jean VI, 15 ; Matth. XX, 21), le restaurateur terrestre et politique d'Israël. (Matth. XX, 21 ; Act. I, 6.) Quel contraste entre la carrière historique du Sauveur et ces rêves d'ambition mondaine ! Comment supposer que les Israélites acceptassent pour Messie l'humble artisan de Galilée, le charpentier qui avait péri sur la croix comme un brigand ?

La difficulté était grande assurément : voici comment les apôtres la levèrent. La preuve qu'ils fournissent de la messianité de Jésus est tirée de trois ordres de faits également attestés par la prédication chrétienne : 1° les actes de la vie du Christ et la puissance divine qui s'y révèle ; 2° sa mort sanglante sur le Calvaire ; 3° sa résurrection glorieuse et sa séance auprès de Dieu dans le ciel.

1° Dès son premier discours, Pierre insiste devant les Juifs sur le témoignage indiscutable que rendent à Jésus « les miracles, les prodiges et les signes » que l'Eternel lui a donné d'accomplir. (II, 22 ; comp. X, 38.) Si notoires sont ces événements que l'apôtre fait appel sans hésiter aux souvenirs de la foule (II, 22) : aussi le Christ qu'il prêche est-il, dans toute la force du terme, un « homme approuvé » de Jéhova, son « serviteur » bien-aimé, le « saint de Dieu » dont parle l'Écriture. (II, 22, 27 ; III, 26 ; IV, 27 ; comp. Ps. XVI, 10.)

Tout cela, néanmoins, ne constituait pas encore une preuve rigoureuse. De ce que Jésus avait guéri des malades et ressuscité des morts il ne résultait point qu'il fût vraiment le Messie, car l'Ancien Testament attribue de tels exploits à plusieurs des prophètes israélites, et le livre des Actes raconte

¹ I, p. 269, 270.

que les apôtres eux-mêmes opéraient beaucoup de miracles aux yeux de tous. (II, 43.) D'ailleurs, ce qui ne pouvait que diminuer, au point de vue théocratique, l'impression produite par ce déploiement de pouvoir, c'était la triste issue d'une vie si glorieusement marquée du sceau de l'approbation divine. Si Jésus, devaient se demander les Juifs, est le Messie promis, s'il est même l'objet spécial de la faveur céleste, pourquoi l'Eternel l'a-t-il laissé périr comme le dernier des pécheurs ? Question poignante qui nous amène à la mention de la deuxième preuve que donnent les prédicateurs de l'Evangile.

2° La théologie chrétienne a tiré dans la suite un grand parti de la crucifixion du Sauveur pour établir sa dignité souveraine. Saint Paul, saint Jean, tous les écrivains bibliques exaltent à l'envi la victime expiatoire dont le sang a coulé sur le Calvaire en faveur de l'humanité. Mais ces déclarations supposent un degré de développement didactique auquel ne s'élève pas encore l'enseignement de la période primitive. Quand Pierre, par exemple, parle dans son discours de la croix de Jésus-Christ, il évite de prendre l'offensive, comme il eût pu le faire en se prévalant de ce supplice pour affirmer la messianité du Seigneur. Sur ce terrain, l'apôtre se borne avant tout à se défendre ; il écarte l'objection plutôt qu'il ne la retourne contre ceux qui lui résistent ; il s'attache à montrer que la mort du Sauveur n'a point été une catastrophe accidentelle, propre à mettre en discrédit l'homme qui l'a subie, mais que c'était un événement déterminé d'avance dans le conseil de Dieu et selon sa sagesse souveraine. (II, 23 ; III, 18.) Encore ici, nous avons moins une preuve proprement dite, une démonstration directe qu'une sorte de travail préliminaire tendant à déblayer le terrain.

3° Le seul grand argument que fournissent en définitive les chrétiens, c'est le témoignage constant qu'ils rendent à la résurrection de leur maître ¹. Ici leur parole retentit comme

¹ Comp. B. Weiss, *Bibl. Theol. des N. T.*, § 39.

un défi jeté à l'incrédulité israélite, ou plutôt, c'est un cri de délivrance en même temps qu'un chant vibrant de triomphe ; aussi l'auteur du livre des Actes résume-t-il dans la ferme et solennelle attestation de ce fait glorieux toute la prédication évangélique (IV, 33) : quelques mots sur le caractère et sur la marche de cet enseignement.

Pierre, en particulier, ne se contente pas d'affirmer le triomphe du Seigneur ; il avance deux raisons pour justifier son dire. La première est l'expérience unanime des apôtres (I, 22 ; II, 32 ; III, 15), la publicité complète et reconnue de l'événement qu'ils annoncent au monde ; c'est là ce qu'on pourrait appeler l'argument historique ou juridique. Après tout, la résurrection de Jésus-Christ était une question de fait, qui devait, comme telle, se résoudre par voie de témoignage : dans le cas particulier, déclare Pierre, Dieu a pourvu à ce qu'aucune des pièces de conviction ne fût défaut.

Mais il faut remonter plus haut encore, jusqu'à la seconde preuve, qui consiste à démontrer la victoire du Sauveur en en établissant la nécessité morale et religieuse, en en signalant la place organique dans l'ensemble des dispensations divines, ou l'accord merveilleux avec les déclarations les plus caractéristiques des prophètes : aussi les citations et l'exégèse de textes de l'Écriture ont-elles un rang d'honneur dans cette prédication. « Dieu, enseigne Céphas par exemple, a ressuscité le Seigneur en le délivrant des liens de la mort, parce qu'il n'était pas possible qu'il fût retenu par elle. » (II, 24.) Non que l'apôtre, en s'exprimant ainsi, veuille parler d'un obstacle tenant à l'essence même du Fils unique, comme s'il était impie d'admettre que cet être céleste restât sous le pouvoir du sépulcre : idée étrangère à la pensée chrétienne de cette époque et qui suppose un développement théologique plus avancé. Si Pierre affirme que Dieu ne pouvait pas laisser Jésus devenir la proie du tombeau, c'est parce que, explique-t-il, David avait déjà parlé dans ce sens, lui, l'interprète

authentique de la volonté divine ¹. La fidélité de Jéhova y était en quelque sorte engagée ; l'Eternel, ayant ainsi prédit le glorieux affranchissement du Messie, se trouvait comme lié vis-à-vis de lui-même et devait faire éclater sa puissance souveraine en Jésus-Christ.

Or, la réalisation si frappante de la promesse exprimée par le roi théocratique prouve à son tour la haute dignité de celui que le Seigneur marque ainsi du sceau de son approbation divine. Ici l'apôtre se livre à une interprétation très originale et clairement déduite de l'Ecriture. (II, 29-31.) Il prend soin de faire remarquer que David, l'auteur de ce cantique, est mort ; qu'ensuite il a été dûment enseveli et que même on montre encore son sépulcre : donc ce n'est pas à lui personnellement que le psalmiste fait allusion lorsqu'il écrit cette parole, mais au descendant qui lui avait été promis. Bien plus, ce Jésus annoncé de la sorte, non seulement Dieu l'a ressuscité, mais il l'a élevé par sa puissance (v. 33) ; deuxième fait à l'appui duquel l'apôtre fait intervenir un nouveau texte : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis ton marche-pied. » (II, 34, 35 ; Ps. CX, 1.) Encore ici d'ailleurs, même procédé d'exégèse : le prophète qui s'est exprimé en ces termes n'étant pas monté au ciel, c'est à Jésus que se rapporte cette déclaration biblique ², d'où Pierre ne manque pas de conclure à la messianité du Sauveur. Aussi termine-t-il son discours par cette proclamation solennelle, qui retentit en

¹ « *Ἀβιὸν γὰρ λέγει εἰς αὐτὸν.* » II, 25-28 ; comp. Ps. XVI, 8-11, cité d'après les Septante. Je n'ai pas à discuter ici la messianité de ce poème : qu'il me suffise de constater que Pierre l'applique sans hésiter au Sauveur. Au reste, dans quelques circonstances qu'il ait été composé, c'est en Jésus que s'accomplit vraiment ce cantique, car c'est Jésus qui, le premier, manifeste à la face du monde la force triomphante de cette vérité, c'est que la mort elle-même ne saurait prévaloir contre la foi au Dieu de l'Alliance.

² Je rappelle que Christ s'est appliqué, lui aussi, ce mot du psalmiste, mais pour montrer que le Messie ne saurait être fils de David dans le sens ordinaire, puisque David n'hésite pas à l'appeler son Seigneur. (Matth. XXII, 41-45.)

même temps comme un appel et presque comme une menace : « Que toute la maison d'Israël, dit-il, sache avec certitude que Dieu a fait Seigneur et Christ ce Jésus que vous avez crucifié. » (Vers. 36.)

Deux observations doivent être présentées sur la valeur de cette argumentation apostolique.

a) On vient de voir le rôle qu'y joue l'interprétation de l'Écriture ; c'était, en effet, le terrain commun à Pierre et à ses auditeurs. Plus tard, quand la prédication de l'Évangile s'adressera aux païens, elle s'efforcera de répondre aux besoins universels de l'âme humaine ¹. Mais rien ne pouvait être plus convaincant pour des Israélites que la démonstration qui vient d'être exposée, à savoir l'harmonie ainsi prouvée entre les paroles prophétiques et les événements de la vie du Sauveur. Je rappelle à ce propos l'importance accordée à ce raisonnement par le rédacteur du premier évangile synoptique.

b) Selon qu'on part de la première ou de la dernière des idées qui ont été signalées ², on arrive à deux conceptions christologiques divergentes, quoique cette différence n'aille pas jusqu'à la contradiction. L'argument tiré des miracles de Jésus nous présente, en effet, un homme assurément rempli de la puissance de Dieu, mais qui semble n'être après tout que le plus éminent des prophètes ³. La troisième preuve, au contraire, porte plus haut sans aucun doute. Christ est ressuscité, directement ressuscité par la vertu de Dieu, ce qui n'a jamais été le fait d'aucun homme ⁴. Bien plus, élevé dans les demeures du ciel, il y siège en maître souverain, dont le pou-

¹ Discours de saint Paul à Athènes, par exemple. •

² Quant à la deuxième, le caractère en est essentiellement négatif.

³ IV, 30, *παῖς Θεοῦ*, serviteur de Dieu. (Comp. le même titre donné à David, v. 25. « Fils de Dieu » se dit toujours *υἱὸς Θεοῦ*.) L'expression de « Saint » qu'ajoute le texte (« τοῦ ἁγίου πατρὸς σου Ἰησοῦ, » v. 30) ne saurait attribuer à Jésus une dignité spéciale, puisque le Nouveau Testament applique couramment la même épithète aux chrétiens. (Rom. I, 7 ; 1 Cor. I, 2 ; 2 Cor. I, 1, etc.)

⁴ Les autres miracles analogues dont parle l'Écriture ont toujours été opérés par des intermédiaires terrestres, par exemple, Elie, Elisée, ou bien encore Jésus-Christ.

voir se manifeste par le don de l'Esprit qu'il accorde à ses disciples (II, 33 ; III, 21); privilège absolument unique et qui assure au Messie une place à part dans toute l'humanité. Aussi le vainqueur du tombeau reçoit-il à plusieurs reprises le titre de « Seigneur, » ce nom glorieux que les Israélites réservaient à Dieu lui-même ¹.

Christ le prophète, Christ le Seigneur, comment les premiers prédicateurs chrétiens passent-ils de l'une de ces idées à l'autre ? Pour rendre compte de l'exaltation actuelle du Sauveur, ils ne font allusion nulle part à une gloire que Jésus aurait eue avant son existence terrestre. Lorsqu'il traite de ce point dans ses discours, Pierre semble plutôt considérer son maître comme un simple homme (II, 22), que « Dieu a fait Seigneur et Christ ² » en l'élevant à sa droite. Il est vrai que cette formule pourrait être admise aussi par la christologie de Paul, ³ et qu'elle demeure exacte même en présence d'une théorie plus complète, bien qu'elle ne montre qu'une des faces de ce vaste et mystérieux sujet. On comprend du reste que, devant une personne insondable comme celle du Sauveur, les apôtres ne soient pas arrivés du premier coup à en découvrir la plénitude. Durant son activité terrestre, Jésus leur était apparu avant tout sous les traits du Messie : or, selon la croyance générale, le Christ n'était autre qu'un homme rempli de la puissance divine, l'Oint de Jéhova, de race davidique, quoique infiniment plus auguste que ne l'avaient été les anciens rois d'Israël. Tel est, semble-t-il, le Jésus que Pierre présente à la foule, toutes réserves faites sur l'insuffisance des renseignements que nous fournit le livre des Actes et sur le danger qu'il y aurait à trop généraliser.

¹ Ὁ κύριος : désignation soit de Jéhova (Act. I, 24 ; II, 20, 21 ; III, 20, 22 ; IV, 29, etc.), soit aussi de Jésus-Christ. (II, 36 ; VII, 59, 60 ; IX, 1 ; XI, 23, 24, etc.) Plus tard l'exégèse apostolique appliqua à Jésus, « le Seigneur, » plusieurs des textes de l'Ancien Testament qui, d'après l'original, se rapportent au Dieu de l'Alliance. (Par exemple, Hébr. I, 10-12.)

² « Κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ Θεός. » (Vers. 36.)

³ « Αὐτὸ καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν. » (Phil. II, 9.)

Plus tard, quand la pensée évangélique en vint à serrer de plus près ce problème, on se demanda comment l'exaltation du Sauveur avait été possible, et l'on en chercha la présupposition nécessaire dans la doctrine du Christ préexistant. Mais ce n'est pas là le contenu de la première prédication chrétienne, qui, s'adressant à des Juifs et ne tendant qu'à la conversion des âmes, montre en Jésus le libérateur annoncé par les prophètes et que le peuple attendait. Quelque élémentaire que semble cet enseignement, il est nécessaire de le caractériser et de le bien noter pour obtenir le point de départ historique de la christologie qui s'est développée dans la suite.

CHAPITRE II

Les derniers temps.

L'apparition du Messie n'était pas seulement le fait capital de l'histoire israélite ; cette venue devait inaugurer au loin dans le monde une ère nouvelle que l'eschatologie juive désignait sous le nom « des derniers temps ¹. » Voilà ce que Pierre prend soin de relever en premier lieu dans son discours aux Juifs le jour de la Pentecôte. Le don des langues qui vient de se produire, ce phénomène mystérieux où la foule ne voit que matière à raillerie, apparaît à l'apôtre comme le signe manifeste de l'accomplissement des promesses de Jéhova. Le texte de Joël qu'il cite à l'appui de cette affirmation signale, en effet, deux traits distinctifs de l'époque messianique : d'abord l'effusion de l'Esprit de Dieu sur tous les hommes (Act. II, 17, 18), et ensuite de grands cataclysmes de la nature précédant et annonçant la journée redoutable de l'Eternel. (Vers. 19, 20.) Les questions suivantes se posent au sujet de l'exégèse que le premier prédicateur chrétien a donnée de ce passage.

1° On répète souvent que les oracles divins doivent être interprétés à la lumière des faits, c'est-à-dire que là où les prophètes ont fondu les perspectives en un seul plan, l'obser-

¹ Act. II, 17 : « ἐν ταῖς ἑσχαταῖς ἡμέραις. » A l'expression des Septante (μετὰ ταῦτα, Joël II, 28-31), traduction littérale de l'hébreu, le texte du Nouveau Testament substitue une caractéristique plus précise de la période messianique. (Comp. Esaïe II, 2 ; Mich. IV, 1.)

vation nous oblige en plus d'un cas à admettre des diversités et des nuances. Si Pierre, par exemple, utilise en cette circonstance la parole de Joël, c'est parce qu'il la voyait réalisée sous ses yeux dans le témoignage exubérant que venaient de rendre les disciples. Néanmoins l'apôtre devait reconnaître, d'autre part, que la promesse de Dieu ne s'était accomplie qu'en partie. L'Esprit était bien descendu du ciel avec puissance ; mais le soleil n'avait pas été changé en ténèbres, ni la lune en sang. Quand donc ils appliquent à leur époque ces textes du recueil hébreu, les premiers chrétiens sont amenés par la force des choses à opérer un triage. Assurément l'Eternel les a remplis de sa vertu souveraine, ainsi que l'atteste leur passage soudain du découragement à la joie, avec la vie auparavant inconnue qui déborde de leurs cœurs. Cependant le reste du programme prophétique, les catastrophes terrestres, la fin du monde surtout n'est pas encore arrivée et doit être reportée dans la suite. En conséquence, on distingua tout naturellement entre deux venues successives du Messie : l'une dans le passé, le ministère historique de Jésus ; et l'autre dans l'avenir, le retour du Christ triomphant pour le rétablissement de toutes choses. En attendant qu'il revienne et qu'il fonde son royaume, le Sauveur siège dans les demeures célestes ¹. Combien de temps durera cette absence si douloureuse aux disciples ? Quand Jésus redescendra-t-il pour affirmer sa puissance ? Cette question nous conduit à aborder les croyances de la communauté primitive sur l'époque de la « parousie » ou de l'avènement du Seigneur.

2° Plusieurs déclarations des écrits apostoliques montrent que l'Eglise comptait fermement sur une délivrance pro-

¹ « *Ὅν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων.* » (III, 21.) Ces derniers mots, vu leur caractère général, qui semble n'admettre aucune restriction, doivent s'entendre du renouvellement du monde. (Comp. « *ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ,* » Matth. XIX, 28 ; 2 Pier. III, 13.) Si l'apôtre, en citant au vers. 22 une parole de Moïse, fait allusion à l'œuvre prophétique que Christ a accomplie, c'est pour donner à entendre que cette activité spirituelle est la condition nécessaire et la raison d'être du grand jugement final.

chaine. Il est vrai que ce point n'est guère abordé dans les discours que reproduit le livre des Actes. Pierre parle bien du jugement, mais sans en préciser la date, et si tel des avertissements donnés par cet apôtre fait supposer qu'il considérerait le péril comme imminent (II, 40), les expressions qu'il emploie sont néanmoins trop vagues pour autoriser une conclusion certaine ; il faut avoir recours à des enseignements parallèles ; il faut utiliser d'autres textes encore, de teneur plus précise, fournis par le Nouveau Testament. Dans le cas particulier, on ne saurait nier la légitimité de cette méthode comparative. Je suppose que l'épître de Jacques, par exemple, ou que l'Apocalypse, ouvrages postérieurs sans aucun doute à la période des origines, enseignent la venue imminente du Seigneur : ne peut-on pas affirmer qu'à plus forte raison cette espérance était vivante chez les premiers disciples ? Une idée de ce genre était de nature à s'affaiblir et à disparaître avec le temps : si donc elle ne se trouvait pas chez les chrétiens des anciens jours, on ne comprendrait guère qu'elle fût venue dans la suite. Il était inévitable que cette croyance diminuât à mesure que les années, en s'écoulant, accumulaient dans l'autre sens le poids de leur témoignage. Or, plusieurs textes des écrits que je viens de rappeler ne laissent pas de doute sur les sentiments professés à cet égard dans l'Eglise primitive, puisque la même idée est exprimée plus tard par deux des membres les plus en vue des communautés de Palestine, Jacques d'abord, d'après lequel les fideles sont « dans les derniers jours ¹, » ce qui signifie que « la venue du Seigneur est proche ², » et l'auteur de l'Apocalypse ensuite, qui suppose d'une manière non moins certaine l'imminence du retour glorieux de Jésus-Christ ³.

¹ « Ἐν ἐσχάταις ἡμέραις. » (V, 3.)

² « Ἡ παρουσία τοῦ κυρίου ἤγγικεν. » (V, 8.) Comp. Marc I, 15, où la même forme verbale (ἤγγικεν) désigne un avenir tout à fait immédiat.

³ « Ὁ καιρὸς ἐγγύς. » (I, 3 ; XII, 12 ; XXII, 10.) « Ἐρχομαι ταχύ. » (XXII, 20.)

Ces affirmations sont si catégoriques qu'on ne saurait en éluder le sens, comme le font les exégètes qui jugent la foi menacée dès qu'on admet que les apôtres ont pu se tromper de date. Certes, les espérances ardentes dont l'Eglise primitive s'est nourrie ne jettent aucun discrédit sur elle. Quoi de plus naturel que cette illusion ! Faut-il s'étonner que les chrétiens, obligés de distinguer entre le Messie du passé et celui de l'avenir, privés en outre de toute indication de leur maître sur l'époque précise de son avènement, aient cru la catastrophe fort rapprochée ? Sur la question, — différente, il est vrai, — des païens et de leur entrée dans la communauté, Pierre n'a-t-il pas eu pendant un temps des idées inexactes que Dieu rectifia par une intervention spéciale ? (Act. X, 14, 15, 28, 29.) Or, le Seigneur n'emploie pas seulement des visions pour nous instruire : le plus souvent les leçons de l'expérience lui suffisent, et si le retard que Jésus met à revenir doit exciter les croyants à la patience, l'ignorance où nous sommes de l'heure de cette crise nous enseigne d'autre part à être vigilants, pour bien recevoir notre maître à quelque époque qu'il lui plaise d'arriver.

Au reste, les apôtres insistent moins, dans leur prédication, sur ce point de chronologie prophétique que sur les conditions requises pour rendre la délivrance possible. Si Pierre, par exemple, exhorte les Juifs à s'humilier devant Dieu dans la repentance, c'est « afin que viennent, explique-t-il, les temps de rafraîchissement de la part du Seigneur¹ » (III, 19, 20) : autrement dit, il y a relation organique entre la formation du peuple de Dieu sur la terre et le règne définitif du Messie. Christ apparaîtra dans la gloire, mais lorsque les cœurs seront disposés à lui faire bon accueil. On le voit, sans renoncer aux espérances de leur nation, les premiers chrétiens les dépouillent de tout élément terrestre, et c'est dans un sens nouveau qu'ils hâtent de leurs prières « le rétablissement du royaume d'Israël. » (Act. I, 6.)

¹ A relever la portée du ὥπως ἂν au v. 19.

Voilà ce qui explique également un des traits originaux de la prédication des apôtres. Pierre, par exemple, semble espérer la conversion de ses compatriotes, non de tout le peuple sans exception (II, 40), mais d'un noyau assez important pour constituer l'Israël véritable décrit par les prophètes. N'est-ce pas à ses concitoyens avant tout qu'il adresse avec amour le message de l'Evangile ? (II, 39 ; III, 26 ; X, 36, 42.) Sans doute, les Juifs ont grièvement péché en clouant sur le bois leur Messie (III, 13-15) ; mais même ce meurtre horrible n'est pas une offense irrémissible, car, de la part de la foule, il provenait plutôt d'ignorance et de légèreté¹. Si donc Jésus a annoncé la déchéance du peuple de la promesse (Matth. XXI, 43), l'exécution de la sentence est néanmoins différée² : un dernier délai de grâce est offert aux Israélites ; Dieu leur accorde une fois encore son pardon. (III, 19.) Telle est la grande pensée qui dirige à cette époque l'activité des apôtres ; tel en est le puissant et impérieux mobile, qui agit avec l'énergie intense d'une idée inspiratrice, d'un principe créateur. S'ils prêchent Jésus-Christ avec tant de hardiesse, s'ils conjurent les masses de s'humilier en retournant au Dieu de l'Alliance, c'est parce qu'ils ne désespèrent pas du salut de cette nation rebelle, dont ils partagent d'autant plus ardemment les espérances que la foi chrétienne qu'ils professent ne leur semble en aucune manière impliquer l'abolition de la loi. La délivrance est tout d'abord offerte au peuple de la promesse. Israël, s'il se convertit, aura dans l'ère nouvelle une place correspondante à la situation privilégiée de ce Messie

¹ « Κατὰ ἀγνοίαν. » (III, 17.) On sait que la loi de Moïse distingue entre les péchés involontaires, qui peuvent être expiés, et les actes de révolte « à main levée, » pour lesquels, au contraire, il n'y a pas de pardon. (Lév. IV, 2 ; XXII, 14 ; Nomb. XV, 30, 31.) Or, c'est dans la première catégorie que Pierre fait rentrer très positivement le crime de la crucifixion du Messie.

² Il faut rappeler à ce propos le caractère conditionnel des prophéties, d'après lequel le changement des dispositions de l'homme peut suspendre l'effet des promesses ou des menaces de Dieu. (Jér. XVIII, 6-10.) Le châtement ne devient donc définitif que lorsque cette transformation morale n'est plus possible.

qui, malgré la nature avant tout spirituelle de son œuvre, n'en demeure pas moins le chef de la théocratie et l'héritier légitime de l'antique trône de David. (II, 30.)

Mais que deviennent les païens d'après cette théorie ? Seront-ils exclus des bienfaits de l'œuvre rédemptrice ? Non certes, car c'est à eux également que, selon l'ordre de Jésus, est destiné le message de la grâce (Act. I, 8 ; comp. Matth. XXVIII, 19), et c'est dans cette pensée aussi que, si l'on s'en tient au sens probable du texte, Pierre annonce l'Évangile à ses auditeurs ¹.

D'autre part, en maintenant l'observance de la loi pour les disciples sortis du judaïsme, les chefs de la communauté primitive n'arrivaient pas à fondre ces deux peuples en un seul corps ². Comment saisissaient-ils la relation ? c'est ce qu'il est difficile de dire. Peut-être se représentaient-ils les Gentils convertis au Sauveur comme devant se mettre à l'abri de la théocratie renouvelée ³. Le Juif ne cesse pas d'être juif, ni le Grec d'être grec ; ils ne deviennent pas, au même degré, les membres de la famille de Dieu créée par l'Évangile : non, Israël demeure le centre, et ce sont les nations qui, reconnaissant sa glorieuse suprématie, s'empressent de s'adjoindre à lui.

Telle était, si nous la comprenons bien, l'antique vision des prophètes. (Esaïe II, 2, 3.) Dans quelle mesure les premiers chrétiens l'ont-ils acceptée sans changement ? Étaient-ils d'ailleurs fixés sur ce point de doctrine ? Avaient-ils même saisi dans son ampleur ce vaste et mystérieux problème ? Tout

¹ Act. II, 39 : « *Ἐμὴν... καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν* » (Juifs en général, Palestiniens ou Hellénistes, ceux-ci étant fortement représentés dans l'assistance, vers. 5-11), « *καὶ πᾶσι τοῖς εἰς μακράν.* » Ces derniers mots, puisque les Hellénistes se trouvent déjà mentionnés, s'appliquent le plus naturellement aux païens. (Comp. d'ailleurs Act. XV, 15-18 ; Luc II, 31, 32 ; Esaïe II, 2, 3.)

² Voir, au contraire, le point de vue que développent les épîtres pauliniennes. (Par exemple, Eph. II, 14-16.)

³ Esaïe II, 2, 3 ; Mich. IV, 1, 2 ; comp. Amos IX, 11, 12 (cité par Jacques, Act. XV, 15-18), texte qui considère la restauration du royaume davidique comme la condition nécessaire du salut promis à toute l'humanité.

porte à croire, — ainsi que cela ressort en particulier de l'esquisse historique qui précède, — que la lumière ne se fit que peu à peu dans leurs esprits. Le royaume messianique apparaissant à leurs regards comme l'achèvement grandiose de la théocratie, leur tâche immédiate était de prêcher l'Evangile à leurs concitoyens. Sans exclure en principe la mission des Gentils, ils n'étaient guère au clair sur les voies et moyens, pour le choix desquels ils s'en remettaient à la direction divine. Et le Seigneur n'eut garde de tromper leur confiance. Quand la question des païens devint urgente, l'Eternel manifesta clairement sa volonté. Il donna à Pierre des instructions nouvelles. Par la conversion de Paul, il choisit l'homme qui devait être son instrument d'élite dans cette œuvre gigantesque. Lorsque s'élevèrent les difficultés et les dangers, Dieu maintint par son Esprit l'unité de l'Eglise, qu'il conduisit fidèlement à travers les péripéties de la crise jusqu'à la constitution définitive de l'assemblée des disciples de Jésus-Christ.

CHAPITRE III

Le mode d'appropriation de l'œuvre rédemptrice.

Dans une étude systématique de la vérité chrétienne, l'eschatologie ne vient en général qu'à la fin : on expose en premier lieu ce qui concerne la vie personnelle du croyant, pour suivre la réalisation du principe nouveau dans la société des fidèles et jusqu'à sa consommation suprême. Ici, néanmoins, l'historien qui tient à reproduire exactement les faits choisira de préférence l'ordre inverse. Dans son grand discours initial, Pierre, par exemple, ne débute pas en prêchant la repentance : il s'adresse aussitôt à la foule pour affirmer la venue des derniers temps ; en Jésus-Christ, dit-il, le Libérateur promis est apparu sur la terre ; l'ère de l'affranchissement est ouverte par le fait de sa présence ; voilà l'événement qui prime tout le reste et qu'il faut mettre en lumière dès l'abord. C'est lorsqu'Israël se sera pénétré de cette vérité qu'il y aura lieu de considérer plus en détail les conditions d'entrée dans l'enceinte du royaume messianique.

Telle est donc la marche adoptée par l'apôtre dans l'enseignement qu'il donne aux Juifs le jour de la Pentecôte. Les anciennes prophéties se sont réalisées (v. 14-21) ; Jésus de Nazareth, cet homme rejeté du peuple, est le Rédempteur envoyé de Dieu (v. 22-36) ; que toute la maison d'Israël le sache certainement : voilà la parole foudroyante qui clôt la première partie du discours apostolique. Puis, lorsque la foule humiliée demande à Pierre et aux chrétiens qui l'entourent : « Hommes frères, que ferons-nous ? » il

leur est répondu : « Repentez-vous, et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ pour le pardon de vos péchés, et vous recevrez le don du Saint-Esprit. » (Vers. 37, 38.) En d'autres termes, le mode d'appropriation de l'œuvre rédemptrice, c'est la *conversion* ou *repentance*, avec la *foi*.

1° Les mots de repentance¹ et de conversion² désignent le même fait, mais en le considérant sous deux aspects ou du moins en relevant une nuance. L'idée qui leur est commune, c'est qu'on ne peut obtenir le salut de l'Evangile que si l'on passe par une réelle et complète transformation. De nature, en effet, le pécheur est captif, gisant à terre sous le pouvoir du diable³. Aussi faut-il qu'il sorte de cet état misérable, et qu'il le fasse « en se détournant de ses iniquités. » (III, 26.) De là la nécessité d'une direction nouvelle que marque le terme général de *conversion*⁴, mais d'une direction nouvelle qui modifie avant tout notre manière de juger, qui change notre appréciation des rapports de Dieu avec l'homme : tel est le sens de l'expression plus spéciale de *repentance*⁵. De quel côté nous entraîne donc cette impulsion, ou qu'est-ce qui s'ajoute à ce premier élément pour achever en nous l'œuvre régénératrice de la grâce ?

2° A cette question, Pierre et les apôtres sont unanimes à répondre que la prise de possession du salut messianique ne s'opère que par la foi. En plusieurs endroits, le livre des Actes parle d'une manière générale de « ceux qui croient » ou de « ceux qui ont cru, » mais sans ajouter de régime⁶. Ailleurs il

¹ Μετάνοια, Act. V, 31 ; XI, 18 ; μετανοεῖν, II, 38 ; III, 19 ; VIII, 22.

² Le substantif ἐπιστροφή est rare (Act. XV, 3) ; le verbe ἐπιστρέφειν se trouve dans quelques textes du livre des Actes. (III, 19 ; IX, 35 ; XI, 21, etc.)

³ « Τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου. » (X, 38.) A relever la double idée de puissance (δυναστεύς), et de puissance qui courbe, qui fait fléchir ceux qu'elle opprime (κατά). Ce texte, il est vrai, ne s'applique directement qu'aux maladies, mais aux maladies considérées comme révélant l'influence sinistre du péché. Comp. III, 26 : « Ἐν τῷ ἀποστρέφειν ἕκαστον ἀπὸ τῶν πονηριῶν ἡμῶν. » (Πονηρία, même racine que ὁ πονηρός, désignation fréquente de l'adversaire : Matth. V, 37 ; XIII, 19, etc.)

⁴ Ἐπιστρέφειν, se tourner vers, correspondant à ἀποστρέφειν, se détourner de.

⁵ Μετάνοια, de νοῦς, esprit, entendement.

⁶ Πιστεύειν, IV, 32 ; V, 14 ; VIII, 13. Πιστις, VI, 5 ; XI, 24. De telles expressions étaient sans doute courantes dans le langage des disciples.

est question de la foi à la prédication de l'Évangile (VIII, 12), ce qui implique acte d'obéissance¹, soumission volontaire à la parole de la vérité. Seuls quelques textes, poussant plus loin l'analyse du sujet, présentent Jésus en personne comme devant être l'objet de la foi chrétienne (III, 16 ; X, 43) : idée riche et féconde qui sera développée dans la suite avec toute l'ampleur qu'elle comporte, par la théologie de Paul.

Sans s'élever encore à ces hauteurs, les premiers disciples se bornent à attirer l'attention sur le signe extérieur de cette vie nouvelle en même temps que sur les bienfaits qu'elle confère aux croyants. Le symbole de la pénitence unie à la foi, c'est le *baptême*² : non le baptême du précurseur « en vue de la repentance, » mais le baptême administré « au nom du Seigneur Jésus³. » Au reste, voici ce qui distingue l'un de l'autre ces deux rites. Le baptême de Jean était un acte préparatoire se rattachant à l'alliance légale et qui représentait la purification des cœurs, tandis que le baptême chrétien exprime bien plus encore, puisqu'en unissant au Sauveur ceux qui le reçoivent par la foi, il les introduit dans cette communauté messianique dont le double privilège est, selon l'expression qu'emploie le livre des Actes, le *pardon des offenses* et le *don du Saint-Esprit*⁴.

a) Le pardon des offenses, en premier lieu, mis en rapport soit avec la foi (X, 43), soit avec la repentance (II, 38), est désigné comme un acquittement par lequel le Seigneur « efface »

¹ VI, 7. « Ὑπήκουον τῇ πίστει. » Πίστις prend ici le sens objectif : la foi, en tant que résumé du message salutaire.

² Certains textes indiquent la *μετάνοια* comme condition préalable de ce rite (II, 38) ; d'autres, au contraire, mentionnent la foi (VIII, 12). Le fait est que ces deux dispositions sont étroitement unies, puisqu'elles représentent les deux côtés, négatif et positif, de l'acte par lequel le chrétien s'arrache au monde pour se donner au Sauveur.

³ Le *βάπτισμα μετανοίας* (Marc I, 4 ; Luc III, 3) est de fait un *βάπτισμα εἰς μετάνοιαν*, ainsi que Jean l'explique lui-même. (Matth. III, 11.) Le baptême chrétien suppose, au contraire, la repentance unie à la foi (Act. II, 38 ; VIII, 12 ; Marc XVI, 16) : aussi le donne-t-on directement ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ. (Act. II, 38 ; comp., d'autre part, Matth. III, 11 ; Act. XIX, 4.)

⁴ « Ἀφεσις ἁμαρτιῶν, δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος. » (II, 38.)

l'acte qui nous constituait en état de dette devant lui¹. Cette image fait naturellement penser à ce que saint Paul appellera plus tard la justification, quoiqu'il faille se garder de confondre les deux idées : la doctrine des premiers prédicateurs de l'Evangile ne s'est pas encore développée jusque-là. Elle se borne à affirmer l'enlèvement des péchés, mais sans indiquer comment s'opère cette substitution de la pureté à l'injustice. Aussi les apôtres n'établissent-ils, durant cette période didactique, aucun rapport perceptible entre la rémission des offenses et la mort sanglante du Sauveur. En présence de la croix de Golgotha, ils prennent, ainsi que nous l'avons fait voir, une attitude en quelque mesure négative, c'est-à-dire qu'ils se contentent de prévenir les objections possibles, mais qu'ils ne s'élèvent pas encore à la conception de la victime de la nouvelle Alliance donnant sa vie en expiation pour les péchés. Est-ce à dire que, aux yeux des disciples de ce temps, la repentance, même en dehors de toute relation avec Christ, ouvre de droit l'entrée du royaume messianique ? Non certes, puisque la foi en Jésus demeure la condition nécessaire (X, 43) ; seulement les apôtres, inexpérimentés dans l'analyse ou ne visant qu'à la pratique, affirment le fait sans en établir la théorie et sans en poursuivre en détail l'explication.

b) Quant au second bienfait compris dans le don du salut, c'est la possession des grâces de l'Esprit, ce sceau divin de la nouvelle Alliance. La juxtaposition des deux termes « rémission des offenses » et « effusion de l'Esprit² » pourrait faire supposer que, si le premier de ces mots correspond à l'idée de la justification, l'autre expression désigne la force que Dieu communique au croyant pour la sanctification que décrivent les épîtres postérieures. Cependant une telle conclusion serait précipitée et en partie inexacte. Le fait est que, dans les récits qui se rapportent à cette époque, l'Esprit est présenté moins comme un principe de conduite que comme

¹ *Ἐξαλειφθῆναι*. (III, 19 ; comp. Col. II, 14.)

² II, 38. Ce texte met le pardon des péchés surtout en rapport avec le baptême, l'Esprit s'y ajoutant comme signe et comme conséquence de la réconciliation.

une source de « charismes » ou de dons miraculeux. Lorsqu'il descend, on en voit les effets ¹ ; c'est un phénomène dont la perception s'impose. En réalité, Paul est le premier des auteurs apostoliques qui traite de l'Esprit en tant que puissance de renouvellement et de vie. D'autre part, ce qu'on peut affirmer à bon droit, c'est que, dès l'origine et conformément aux anciennes prophéties (comp. Actes II, 17-21), la possession de cette vertu céleste est considérée comme le privilège de la communauté messianique. Seulement, dans cette période créatrice et tout imprégnée de miracles, c'est une force divine qui se manifeste de préférence par les charismes qu'elle produit : voilà du moins ce qui frappe les regards, et si merveilleux semblent ces effets surnaturels qu'on s'en tient à cela comme à l'essentiel, et qu'on laisse à la réflexion plus tardive le soin d'analyser le rôle de l'Esprit en tant qu'agent de la vie qu'il crée et qu'il développe chez le fidèle.

Telles étant les dispositions de ceux qui reçoivent le salut, ces disciples de Christ, mis au bénéfice du pardon et des grâces de Dieu, ne sauraient demeurer isolés dans la situation nouvelle qui leur est faite. Autrefois ils appartenaient de cœur à la « race perverse » dont parle l'apôtre le jour de la Pentecôte (II, 40) ; maintenant, au contraire, ils font partie de la communauté messianique, ils sont membres de « l'Eglise, » c'est-à-dire de l'assemblée élue des rachetés du Seigneur ². Mais si, dès après l'effusion du Saint-Esprit, l'Eglise existe, pleine de vie et de force d'expansion, les premiers docteurs chrétiens, s'en tenant à la constatation du fait, ne s'élèvent pas jusqu'à la théorie du « corps de Christ » avec ses organes et ses fonctions : encore ici l'analyse profonde de toute la vérité ne se trouve que dans le vaste et lumineux système dont nous abordons maintenant l'étude.

¹ II, 4-11 ; VIII, 18 (« ἰδὼν δὲ ὁ Σίμων... ») ; X, 45, 46, etc.

² Ἐκκλησία. Ce mot, qui n'apparaît que dans deux déclarations des évangiles, revient presque à chaque page du récit que nous fournit le livre des Actes. (II, 47 ; V, 11 ; VIII, 1 ; IX, 31, etc.)

DEUXIÈME SECTION — LE PAULINISME

Première subdivision. — Introduction historique.

CHAPITRE PREMIER

Esquisse de la vie et du développement de la pensée de l'apôtre.

On ne connaît que peu de chose de la vie de Paul avant sa conversion. Il nous apprend lui-même qu'il était Hébreu, de la tribu de Benjamin, et quant à la tendance religieuse, du parti pharisien, le plus strict dans l'observation de la loi. (Phil. III, 5.) Natif de Tarse en Cilicie (Act. XXI, 39), il appartenait par conséquent à la catégorie des Hellénistes, circonstance qu'on a parfois exploitée pour rendre compte de sa largeur de vues et de son universalisme chrétien. Cependant nous avons déjà montré que cette classe de Juifs, dans son ensemble, avait des sentiments absolument pareils à ceux des Israélites de Palestine, et que, lorsque Paul les rencontre dans ses voyages, il est fort rare qu'ils l'écoutent et qu'ils lui fassent accueil. Quant à l'éducation grecque qu'on a attribuée au grand missionnaire des Gentils, on a cru la prouver en alléguant, entre autres, certains vers que l'apôtre cite dans ses discours ou dans ses lettres. (Act. XVII, 28 ; Tite I, 12.) Mais ce n'est là qu'un bagage littéraire bien léger : de fait, la tournure d'esprit de l'illustre dialecticien de l'Eglise primitive, sa méthode d'exposition, toute sa manière d'argumenter trahissent des influences exclusivement juives et rabbiniques. Ici du reste nous n'en sommes pas réduits

aux hypothèses, puisque nous savons par Paul lui-même qu'il passa à Jérusalem les années de sa jeunesse, aux pieds du célèbre docteur pharisien Gamaliel. (Act. XXII, 3 ; comp. V, 34.) Si donc il suivit les leçons de ce maître renommé, c'était apparemment avec l'intention de marcher sur ses traces, et de se pénétrer à son tour de cette âpre culture pharisaïque dont les traces indélébiles se retrouvent en effet, jusqu'à la fin, dans la pensée de l'apôtre et dans son œuvre.

Le tout est de déterminer, si possible, la mesure dans laquelle s'est exercée cette action. C'est ce que M. Pfleiderer, en particulier, s'est efforcé d'établir récemment dans ses remarquables travaux sur la matière, qui traitent du caractère dogmatique du paulinisme à ce point de vue spécial¹. Cet auteur a même eu le mérite de réagir fort heureusement contre l'exclusivisme de l'exégèse de Ritschl, d'après laquelle on s'obstine à ne chercher que dans l'Ancien Testament les origines du système de l'apôtre. M. Pfleiderer n'a pas de peine à montrer qu'entre le contenu du canon hébraïque et les épîtres de Paul s'étend une crevasse large et profonde, que seule l'analyse des écrits rabbiniques permet en quelque mesure de franchir. Seulement ce savant pousse si loin sa théorie qu'il ne sait plus voir, dans l'enseignement paulinien, que juxtaposition parfois extérieure de la théologie pharisaïque et du judaïsme alexandrin. Les deux courants didactiques coulent parallèles, se complétant dans certains cas, souvent aussi s'excluant de la manière la plus directe, bien que, nous affirme-t-on, l'apôtre ait réussi par cette dualité à christianiser l'hellénisme, et qu'il assure d'autre part le

¹ *Das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren*, 1887 ; *der Paulinismus*, 2^e édit., 1890. Comp. Eugène de Faye, *la Théologie paulinienne et la théologie juive*, dans la *Revue de théologie et de philosophie* de Lausanne, septembre 1891, p. 456-485. L'influence du judaïsme sur saint Paul avait été déjà signalée, par exemple, dans les ouvrages critiques d'Immer (*Theol. des N. T.*, p. 210, 247-257) et surtout de Holsten. (*Zum Ev. des Paulus und des Petrus*, p. 367 et suiv.)

triomphe de la religion nouvelle en l'arrachant aux étreintes tenaces de la loi ¹.

C'est toutefois, me paraît-il, dans cette caractéristique de l'évangile de Paul que gît le vice radical de cette théorie critique. En vain l'auteur s'efforce-t-il, dans son ouvrage plus récent, d'opérer la synthèse entre les deux idées, lorsqu'il rattache à la mort de Christ la doctrine paulinienne de l'acquisition de la justice, qui vient ainsi répondre au problème posé par le pharisaïsme, tandis que la notion alexandrine de l'« esprit vivifiant » se retrouve, dans l'enseignement que développe l'apôtre, mise en relation organique avec le fait de la résurrection du Sauveur². Ce que méconnaît cette hypothèse, même si l'on tient compte de ces adoucissements, c'est l'originalité puissante du grand théologien de l'époque apostolique³, c'est l'énergie créatrice de sa pensée, qui s'élance, vive et hardie, à la conquête d'un monde nouveau. Quoi donc! ce système si vigoureux ne serait, dans quelques-uns de ses éléments les plus frappants, qu'une restauration tardive du platonisme! Mais ne voit-on pas que les deux conceptions qu'on assimile ainsi sont séparées en réalité par un abîme? C'est, d'un côté, le dualisme impuissant de la philosophie antique; et c'est, de l'autre, la verdeur et la sève géniale de l'esprit chrétien⁴. Et quant à l'action positive qu'aurait exercée le pharisaïsme, elle se révèle sans doute dans l'argumentation, dans la méthode, dans la formule qui sert d'enveloppe à mainte doctrine, dans une foule de remarques et de notions de détail; car certes l'Évangile ne fait pas table rase dans

¹ *Das Urchristenthum*, p. 158-178, 303-306; *der Paul.* (je cite d'après la 2^e édit.), p. 18-33.

² *Der Paul.*, p. 31-33.

³ L'observation très juste que présente à ce propos M. Pfleiderer (*der Paul.*, p. 30, 31) perd beaucoup de sa force quand on la met en présence de la sévérité du jugement porté ailleurs. (*Das Urchrist.*, p. 304.)

⁴ M. Holsten reconnaît en principe la justesse de cette thèse (ouvr. cité), mais en laissant subsister la contradiction. Au reste la suite montrera ce qu'il faut penser de toute cette théorie.

les esprits : même l'intelligence la plus puissante ne peut le systématiser qu'en partant des concepts qu'elle possède déjà, en lui appliquant les procédés qu'elle reçoit de son milieu et de son époque¹. Mais ces réserves faites, plus je cherche à comprendre la doctrine de l'apôtre, plus je suis frappé de ce qu'elle a d'original dans ses lignes directrices, dans le souffle divin qui l'anime, dans la force d'attraction avec laquelle, prenant tout à soi comme par un mouvement irrésistible, elle s'assimile et renouvelle par sa vertu créatrice jusqu'aux éléments disparates et à ceux qui semblent lui être le plus entièrement étrangers. On a parfois attribué, par exemple, à l'éducation pharisaïque de Paul la doctrine de la prédestination, enseignée dans les écoles juives. Mais si même il l'a reçue des rabbins, il l'a si complètement transformée qu'elle est devenue, dans sa conception religieuse, la clef de voûte de ce système compact dont on ne saurait détacher une pierre sans faire crouler l'édifice tout entier. L'insistance avec laquelle l'apôtre relève cette idée s'explique bien mieux encore, ainsi que je le montrerai, par les expériences intimes et absolument personnelles qu'il avait faites et qui se résument dans sa conversion. Au reste, pour déterminer avec exactitude la part due à l'influence des pharisiens, il faudrait avoir des données précises sur les idées qu'ils professaient à cette époque : or, plusieurs des indications qu'on utilise étant de date incertaine, il convient de n'explorer ce terrain qu'avec prudence, en choisissant, autant que possible, des points de repère solidement établis².

Cependant, quelque circonspection qu'on y apporte, il ne saurait être question de nier l'action du judaïsme sur l'enseignement théologique de l'apôtre. Elle est réelle, elle est

¹ Dans ce sens je n'ai rien à reprendre à ce qu'en dit M. Pfleiderer. (*Der Paul.*, p. 31.)

² A cet égard, il faut recommander l'excellent ouvrage de Weber, *System der alt-synagogalen palästinischen Theologie* (Leipzig, 1880), adopté plus tard, en 1886, sous le titre de *die Lehren des Talmud*, dans la série des *Schriften des Institutum judaicum* de Leipzig.

profonde, elle se manifeste d'abord dans la méthode, dans les procédés de dialectique, dans la manière d'exposer, de développer, d'argumenter. Ainsi lorsque Paul interprète l'Ancien Testament¹, il ne fait qu'appliquer, sans doute avec originalité, parfois même avec génie, les principes de l'héréméutique juive. Il détache sans scrupule un passage de son contexte²; il presse un détail de grammaire jusqu'à en faire sortir tout un système³; d'une narration simple et naïve il tire, par voie d'allégorie, de vastes et sublimes enseignements⁴. Il suffit de parcourir une de ses épîtres pour s'en convaincre : l'apôtre enchaîne ses preuves non en disciple des Hellènes, mais en Juif authentique, en élève du pharisien Gamaliel. Au reste il serait certes absurde de lui en faire un reproche. Non seulement on ne saurait s'étonner de voir l'ancien rabbin adopter la méthode de ses maîtres, car en transformant la direction de la vie, la conversion ne change ni les habitudes d'intelligence, ni la tournure d'esprit; mais il ne faut pas oublier non plus que plusieurs de ces arguments que nous trouvons surannés devaient paraître topiques

¹ Selon le jugement de Kautzsch, les seules citations que l'apôtre tire directement du texte hébreu sont celles du livre de Job (V, 13; comp. 1 Cor. III, 19; Job XLI, 2; comp. Rom. XI, 35; cité par A.-H. Franke, *das Alte Testament bei Johannes*, p. 284). D'autres auteurs en admettent un plus grand nombre (par exemple G. T. Purves, *St. Paul and Inspiration*, New-York, 1892, p. 48), question qu'on peut résoudre en sens divers là où la reproduction n'est pas exacte. Au reste, l'emploi que Paul fait des Septante, — qu'il utilise du reste en toute liberté, — n'infirme pas les remarques qui viennent d'être présentées sur son éducation judaïque. (Comp., sur ce point, les observations très judicieuses de Franke, p. 283, 284.)

² Par exemple 1 Cor. XV, 45; comp. Gen. II, 7. L'opposition entre « psychique » et « spirituel, » qui forme le pivot du raisonnement de Paul, est étrangère au récit de la Genèse.

³ Gal. III, 16. Ici l'apôtre argue du singulier (τῷ σπέρματι) pour restreindre cette parole à Jésus-Christ, tandis que, d'après l'usage évident du mot hébreu, ce singulier désigne la postérité tout entière. (Comp. Gen. III, 15; XII, 7; XV, 5, etc.)

⁴ Gal. IV, 21-31. On sait combien ce procédé d'exégèse était fréquent chez Philon, quoique la leçon que tire saint Paul de l'antique récit hébraïque soit assurément fort différente. (Comp. F. Godet, *Intr. au N. T.*, I, p. 142, 256.) Ici, comme partout, à travers l'analogie des formules et des méthodes, éclate l'infinie supériorité de l'esprit chrétien.

et lumineux à ceux que le grand docteur chrétien aspirait à convaincre. En somme, dans ces questions de forme, qui ont sans contredit leur importance, on ne peut contester l'influence de la théologie judaïque sur saint Paul.

Quant au fond des idées développées, sans entrer ici dans l'analyse de la doctrine exposée par l'apôtre, je tiens à rappeler une remarque que je me réserve de justifier. Même quand le rapport avec les théories rabbiniques semble le plus étroit, la différence éclate dans la conception générale des sujets, dans leur relation profonde avec le fait chrétien, dans le jour qu'ils reçoivent du principe générateur, de l'idée directrice du système. Au reste je reprendrai ces analogies, — là où elles ont été signalées, — dans la suite de ce travail pour en apprécier la portée ; qu'il me suffise de compléter cette étude préliminaire sur l'influence positive du judaïsme en ajoutant un trait qui est certes tout à l'honneur de l'illustre missionnaire, je veux parler de l'amour à la fois ardent et éclairé dont il ne cesse d'être animé pour son peuple. On peut affecter un zèle de ce genre, mais dans le mauvais sens, en flattant les instincts et les convoitises des masses afin de les exploiter, ainsi que le font les intrigants et les hypocrites. On peut aussi, sans bien s'en rendre compte parfois, s'identifier avec les passions populaires au point de les favoriser par conviction sincère et non par intérêt : tel est le cas des patriotes aveugles et fanatiques. Le caractère de Paul était bien trop élevé pour qu'il pût tomber dans le premier défaut : quant au deuxième, avant la grande crise de sa vie il n'en fut pas toujours exempt sans doute. Mais comme, après sa conversion, Paul devient le type achevé du citoyen viril, de l'ami fidèle et courageux de son peuple ! Certes il ne ménage pas les vices de sa nation ; avec une ironie mordante il démasque, partout où il les trouve, la fausse dévotion, les préjugés insensés et l'orgueil hypocrite. (Rom. II, 17-24, par exemple.) Mais pourquoi est-il sans pitié dans cette œuvre de redressement et d'àpre censure ?

Est-ce peut-être qu'il méprise ceux qu'il flagelle, ou qu'il éprouve une jouissance malsaine à se venger des outrages qu'il en avait reçus ? Loin de lui toute pensée de susceptibilité personnelle et de mesquine rancune ! S'il frappe, c'est dans l'ardeur de son patriotisme, c'est parce qu'il donnerait volontiers son sang et sa vie pour cet Israël qu'il aime, quoi-qu'ingrat, quoiqu'obstinément rebelle, qu'il aime en dépit des persécutions des Juifs acharnés à sa mort. Quel amour brûlant, presque surhumain, que celui qui s'échappe de son cœur dans cette parole d'abnégation héroïque, mot effrayant, qu'on a parfois taxé d'imprudence et de blasphème : « Je dis la vérité en Christ, je ne mens point, ma conscience m'en rend témoignage par le Saint-Esprit : j'éprouve une grande tristesse, et j'ai dans le cœur un chagrin continuel ; car je voudrais être anathème et séparé de Christ pour mes frères, mes parents selon la chair... ! » (Rom. IX, 1-3.)

Mais si l'apôtre des Gentils, quoique chrétien, resta Juif passionné pour le bien de son peuple, l'influence positive de la religion des scribes et des légistes ne fut pourtant ni la seule ni même la principale. Ce qui apparut avec le plus de force, ce fut l'action négative, dont le contre-coup se fit sentir directement dans la théologie de Paul. Il avait été pharisien, et pharisien zélé pour les prescriptions de Moïse. Tout ce qu'un Israélite pieux pouvait faire pour obtenir la justice, Paul l'avait scrupuleusement accompli. Lorsqu'il avait vu se former cette secte qu'il estimait dangereuse pour la théocratie, il l'avait persécutée avec l'opiniâtreté du fanatisme, n'ayant en tout cela d'autre but que celui de servir le Dieu de ses pères, et comme il le dit lui-même, étant « irréprochable selon la loi. » (Phil. III, 6.)

Or, à quoi lui a servi cette poursuite ardente ? Lui a-t-elle donné la paix de l'âme, le repos de la conscience, la joie si douce de l'homme qui fait la volonté de son Dieu ? Amère déception ! En travaillant ainsi sans relâche, avec âpreté, avec ferveur, Saul n'a abouti qu'au trouble et à l'angoisse. Des

conflits toujours renaissants ont déchiré sa vie, car lorsqu'on relit la description saisissante qu'il nous en donne (Rom. VII), on croit entendre encore, à la distance des siècles, avec le bruit de la lutte le cri de détresse du pécheur que poursuit et que tourmente l'aiguillon impitoyable du remords. Plus la volonté divine lui apparaissait juste et sainte, plus elle l'écrasait du poids de sa supériorité redoutable : voilà pourquoi saint Paul, une fois converti, saisit avec tant de vigueur l'opposition de la loi et de la grâce. Son universalisme ne s'explique en aucune manière par sa culture hellénique, mais au contraire par la sévérité du système pharisaïque dans lequel il avait vécu. S'il avait été moins strict dans ses pratiques légales, il aurait moins senti l'amertume de son péché et la douceur du salut de l'Evangile. C'est parce qu'il fut juif au sens le plus rigoriste qu'il devint chrétien dans l'acceptation la plus large et la plus élevée de ce mot ¹.

D'autres, sans aucun doute, peuvent avoir passé par degrés insensibles de la religion ancienne à la nouvelle. Mais c'est qu'ils regardaient moins aux exigences de la volonté divine qu'aux faveurs accordées à ceux qui sont sincères dans leur obéissance au Seigneur. S'ils avaient compris combien la perfection que Dieu demande de ses enfants est irréalisable, pour eux aussi la rupture avec le judaïsme n'eût pu se produire sans déchirement et sans souffrances. C'est donc parce que Paul avait saisi jusque dans le vif la contradiction inhérente au légalisme que, dissipant sans pitié les illusions de l'orgueil et de la propre justice, il ne voit d'autre relèvement possible que le sacrifice de soi-même par l'acceptation de la grâce divine en Jésus-Christ.

Ces remarques, qu'il n'était pas inutile de présenter, nous amènent à la mention de la crise morale ou de la conversion de l'apôtre. Ce grand événement nous est connu par trois récits parallèles du livre des Actes ², que précisent et que

¹ Comp. Sabatier, *l'Apôtre Paul* (je cite d'après la 2^e édit.), p. 48, 49.

² IX, 3 et suiv. ; XXII, 6 et suiv. ; XXVI, 12 et suiv. Ces narrations concordent

complètent quelques indications précieuses tirées des épîtres mêmes de Paul. Si la réalité du fait est assurément indiscutable, les théories qu'on en donne se présentent sous des formes assez diverses : souvent, dans les temps modernes, on s'est efforcé de ramener cette transformation profonde aux proportions d'un incident naturel¹. La preuve exégétique qu'on avance dans ce sens est tirée surtout de la déclaration de l'apôtre : « Lorsqu'il plut à Dieu... de révéler son Fils *en moi* » (Gal. I, 15, 16) : texte qui ne parle, dit-on, que d'une révélation interne, qu'on s'explique sans peine par l'état d'esprit du jeune pharisien sans qu'il faille avoir recours à l'hypothèse d'une intervention surnaturelle.

Ici, on décrit le trouble grandissant de Saul, avec le travail d'illumination qui s'opérait dans sa vie. La loi se montrait impuissante à répondre à ses besoins ; il se sentait las du judaïsme. Persécuteur de l'Eglise, il cherchait vainement à apaiser ainsi sa conscience : ces moyens violents ne faisaient qu'exaspérer ses inquiétudes et sa douleur. Au reste le meurtre d'Etienne lui avait laissé des impressions dont il ne parvenait pas à s'affranchir ; c'était comme une flèche plantée au plus profond de son âme. Saul luttait sans succès pour effacer de sa mémoire la figure rayonnante de ce martyr, dont la joie et la paix, qui le poursuivaient comme un reproche incessant, lui faisaient sentir d'autant mieux l'amertume de son in-

pour l'ensemble, sauf quelques détails sans importance dans l'énumération desquels je n'entre pas.

¹ Par exemple, Renan, *les Apôtres*, p. 170 et suiv. ; Holsten, *die Christusvision des Paulus und die Genesis des paulinischen Evangeliums*, dans la *Zeitschrift f. wissensch. Theol.* de 1861, 3^e cah., p. 223-284 ; *zum Evangelium des Paulus und des Petrus* (Rostock, 1868), p. 3 à 64, 117 et suiv. Dans l'autre sens, quoique avec bien des nuances, comp., par exemple, les répliques de Beyschlag à Holsten : *die Bekehrung des Apostels Paulus*, dans les *Theol. Stud. u. Krit.*, de 1861, 2^e cah., p. 197-264 ; et dans la même revue de 1870, p. 7-50, 189-263, l'étude très fortement documentée du même auteur, *die Visionshypothese in ihrer neuesten Begründung* ; Farrar, *the Life and Work of St. Paul*, p. 101-115 ; Schaff, *History of the Christian Church*, I, p. 296-316 ; Sabatier, *l'Apôtre Paul*, p. 36-49 ; de Pressensé, *le Siècle apostolique*, I, p. 230-239 ; F. Godet, *Introd. au N. T.*, I, p. 91-107.

décision et l'intensité de ses angoisses. Bref, tout était prêt; il fallait sortir de cette intolérable tension; le moindre incident suffisait pour déterminer la crise. Ce fait attendu se produisit sur le chemin de Damas. On ignore ce qu'il fut au juste. Certains historiens parlent des ardeurs du soleil de l'Orient; d'autres font intervenir un orage avec son cortège d'éclairs et de tonnerres. Exalté, l'âme en feu, le corps en proie à une excitation fébrile, Saul est renversé; un revirement soudain le saisit; la grande révolution est accomplie.

Cependant c'est là précisément que gît, me paraît-il, la faiblesse de ces explications. Tant qu'on ne parle que de la situation mentale de Saul le pharisien, les réflexions que présente la critique sont justes et plausibles. Mais y avait-il là les éléments complets d'une conversion telle que celle qui s'est produite? voilà ce dont il est permis de douter. On est obligé d'avoir recours à quelque accident extérieur, dont le rapport avec l'état moral du héros de la scène est difficile à comprendre. Pourquoi Paul changea-t-il de conduite sur le chemin de Damas plutôt qu'ailleurs? c'est ce que cette hypothèse n'explique guère. Il est malaisé de se représenter qu'un éclair ou tel autre phénomène pareil ait pu provoquer une crise morale aussi intense. Ce sont là, semble-t-il, des événements d'ordres différents, et la part de l'incompréhensible reste pour le moins aussi grande dans cette supposition qu'elle l'est dans celle du miracle.

Mais même si l'on écarte cette difficulté en citant, dans l'histoire, des cas de revirements pareils, — par exemple sous l'action d'une frayeur subite, — il reste néanmoins à rechercher jusqu'à quel point cette théorie est légitime dans le cas particulier: or, ce qui la condamne, me paraît-il, irrévocablement, c'est le témoignage de Paul lui-même, qui était mieux placé que personne pour savoir au juste ce qui se passa en lui. Dans tous les textes donc où il mentionne sa conversion, il en parle comme d'un fait imprévu, d'une intervention soudaine du Seigneur, d'un acte de violence qu'il a

subi, lui, le persécuteur de l'Eglise. Non seulement, c'est Jésus qui lui a révélé son Evangile (Gal. I, 12 ; Eph. III, 3), mais c'est Jésus aussi qui l'a désigné pour être apôtre (Gal. I, 1 ; Rom. I, 5), en se montrant à lui tout comme aux douze (Gal. I, 15, 16 ; 1 Cor. IX, 1 ; XV, 8), dont le missionnaire des Gentils est ainsi l'égal en privilège, de même qu'il leur est supérieur en travaux. (1 Cor. IX, 1 ; XV, 10.) Il est vrai que c'est « en lui, » c'est-à-dire dans son esprit que s'est produite cette apparition glorieuse (Gal. I, 16) ; mais Paul est si loin de distinguer entre ce phénomène et la perception réelle qu'il affirme avoir « vu » le Seigneur (1 Cor. IX, 1) et qu'il n'hésite pas à fonder sur cette expérience personnelle qu'il a faite sa doctrine si caractéristique de la résurrection des corps ¹. (1 Cor. IX, 1 ; XV, 8, 12, 35 et suiv., 42 et suiv.) Ici le récit du livre des Actes, avec la description qu'il donne d'incidents extérieurs, mais d'un ordre exceptionnel, puisque Saul fut le seul à les remarquer tandis que ses compagnons n'en eurent qu'une intuition lointaine (Act. IX, 7 ; XXII, 9), cette narration de Luc est confirmée de tout point par les déclarations de l'apôtre. Il faut noter enfin le mot significatif de 1 Corinthiens XV, 8 ², image hardie et presque brutale, mais qui marque à merveille les douleurs de la période d'enfan-

¹ L'abondance et la précision de ces détails rend bien insuffisante, à mon avis, et singulièrement incolore la formule adoptée par M. Pfleiderer, d'après lequel « Paul reçut une révélation réelle comme les autres apôtres, c'est-à-dire que son esprit fut saisi par la vérité divine de l'Evangile, et cela sous la forme déterminée que sa situation psychologique lui imposait. » (*Das Urchrist.*, p. 40, 41.) Il m'est, en effet, impossible de voir comment l'état psychologique de Saul devait amener sa conversion justement dans les circonstances qui ont été rappelées, et dont l'auteur que je cite admet en bonne partie la réalité. (P. 32-41.) Cette théorie laisse subsister une disproportion choquante entre le vague, l'indécision des causes déterminantes et le caractère plastique et saisissant de l'événement qu'elles sont censées avoir produit. Comme ce drame s'explique mieux, au contraire, dans l'hypothèse, — seule justifiée par le récit de Paul, — d'une action personnelle du Christ glorifié, à moins toutefois qu'on ne conteste la résurrection de Jésus et le pouvoir qu'il a d'intervenir directement dans l'existence des hommes.

² « *Τῷ ἐκτρόματι* : » Paul est donc « l'avorton » du collège apostolique ; de là l'article. (Comp. *ἐξάλβηνς* dans Act. IX, 3.)

tement, avec le caractère abrupt de la crise qui vint y mettre un terme. Paul se compare à un nouveau-né sorti du ventre de sa mère avant le temps, et certes il ne pouvait choisir d'expression plus énergique et plus exacte pour faire saisir tout ce qu'il y eut de subit, d'inattendu dans sa conversion à l'Evangile. Cette secousse, veut dire le texte, ne fut pas le fruit naturel d'un développement méthodique ; bien qu'il y ait eu sans contredit travail préparatoire, Christ usa d'une sainte violence pour hâter le dénouement. Comme on l'a dit, Saul fut vaincu de haute lutte ¹, et de persécuteur acharné il devint dès lors sans transition apôtre du Seigneur et messenger de la grâce : voilà l'explication qu'il donne du fait essentiel, déterminant de sa vie ; toute autre théorie se heurte contre la teneur catégorique de ses attestations.

Que se passa-t-il à la suite de ce revirement si gros de conséquences pour le monde ? Selon les indications qu'il prend soin de nous fournir, Paul s'en alla d'abord en Arabie, puis de nouveau à Damas ; après quoi, trois ans après sa conversion, il vint à Jérusalem pour faire la connaissance de Pierre. (Gal. I, 17-19.) Le livre des Actes ne dit mot de ce voyage d'Arabie : l'auteur est du reste assez mal renseigné sur cette période (Act. IX, 26-29 ; comp. Gal. I, 18-20) ; il semble en particulier n'avoir connu qu'un seul séjour à Damas. (IX, 20-25.) Tout au plus la formule vague du verset 23 ² permet-elle d'intercaler ici les renseignements plus précis que donne l'épître aux Galates ³. Fort heureusement, on possède

¹ Sabatier, ouvr. cité, p. 39.

² « Ὡς δὲ ἐπληροῦντο ἡμεῖς ἰκαναί. »

³ Le rédacteur des Actes des apôtres a-t-il connu les grandes lettres de Paul ? M. Weizsäcker l'affirme à propos de l'épître aux Galates (*Das apost. Zeitalter*, p. 182-186) ; mais, malgré la haute autorité de ce critique, le fait me semble plus que douteux. Comment expliquer, en effet, dans cette supposition, l'omission des détails si frappants contenus dans Gal. I, 17-24 (ce point est fort bien relevé par Stap, ouvr. cité, p. 135 et suiv.), sans parler des autres indications non moins caractéristiques que fournit le texte des lettres suivantes (1 Cor. XV, 32 ; 2 Cor. XI, 23-26 ; Rom. XV, 19), et dont on ne trouve pas de traces dans la narration de Luc ? Même à supposer que cet écrivain supprime certains faits dans un but irénique (Gal. II, 11 et suiv.,

le récit de Paul lui-même, qui rétablit, avec l'exactitude d'un témoin pour lequel aucune de ces circonstances n'était demeurée indifférente, la série et la physionomie originale des événements.

Quant à la retraite en Arabie dont il est fait ainsi mention, comme l'apôtre n'en parle nulle part ailleurs dans ses écrits, on ne sait au juste ce qu'il y fit, quoiqu'on puisse supposer que ce fut pour le missionnaire des Gentils une période de recueillement et d'élaboration silencieuse. Après la crise violente qui l'avait secoué jusque dans le fond de

par exemple), il m'est impossible de comprendre, — s'il a eu entre les mains les grandes épîtres de Paul, — le caractère absolument vague et général de son récit lorsqu'il s'agit des premiers temps de la vie de l'apôtre. Parfois, ce sont des inexactitudes positives qu'il est difficile de contester (par exemple, Act. IX, 27, 28 ; comp. Gal. I, 19, 20) ; je rappelle, en outre, que le livre des Actes est suspect, sinon dans son compte rendu de la conférence de Jérusalem elle-même, du moins dans ce qu'il dit de l'usage fait par saint Paul des clauses restrictives qui y furent adoptées (Act. XV, 20, 29 ; XVI, 4) : en tous cas, ce fragment soulève mainte difficulté que l'auteur, s'il avait connu le texte de Paul, aurait dû, semble-t-il, chercher à faire disparaître. On se demande, il est vrai, comment il est possible que le collaborateur de l'apôtre des Gentils soit demeuré dans une telle ignorance ; plusieurs critiques expliquent ce fait en admettant une confusion de la tradition postérieure, qui aurait attribué au médecin-missionnaire la rédaction de tout le livre des Actes, alors qu'il ne serait en réalité l'auteur que des notes de voyage intercalées dans ce récit. (XVI, 10-17 ; XX, 5-15 ; XXI, 1-18 ; XXVII, 1-XXVIII, 16.) C'est néanmoins la lecture de ces fragments qui nous donne en quelque mesure la clef de l'énigme, puisqu'elle nous montre que Luc ne fit la connaissance de Paul que dans le cours du second voyage de l'apôtre, donc un certain temps après la conférence et les événements qui s'y rapportent, et qu'il s'arrêta tôt après à Philippes, où Paul le retrouva vers la fin de son troisième voyage (XX, 5), c'est-à-dire après avoir composé, dans l'intervalle, ces quatre grandes épîtres qui sont précisément demeurées inconnues au livre des Actes et à son rédacteur. Reste le fait, — étrange, semble-t-il, — qu'un compagnon de Paul ne se soit pas mieux enquis des détails de la première activité de son maître ; mais ce qui paraît ressortir de là, c'est que l'apôtre, tout à l'œuvre de l'évangélisation, n'aimait pas à entretenir ses intimes de sa personne, et que d'ailleurs Luc ne rassembla les matériaux de son ouvrage que bien des années après la mort du grand missionnaire des Gentils. L'hypothèse traditionnelle sur l'origine de cette narration peut donc être maintenue (comp., sur toute cette question, Renan, *les Apôtres*, Introduction, p. XVI et suiv. ; Sabatier, article *les Actes des Apôtres* dans l'*Encyclopédie* de Lichtenberger, I, p. 62-69) ; au reste, quelque parti qu'on adopte, ces quelques difficultés de détail ne changent guère à la valeur de l'ouvrage ni à son antiquité.

son être, Paul éprouvait sans doute un besoin intense de solitude. Aux expériences faites devait s'ajouter le travail de la pensée ; car, si la conversion de l'ancien persécuteur est, comme nous le montrerons, le point de départ de toute sa conception chrétienne, encore fallait-il laisser à ces germes le temps de se développer. L'apôtre avait à se mettre au clair avec lui-même, à fixer les rapports de sa foi nouvelle avec la religion dont il avait si longtemps porté les chaînes. Or, la relation serrée et nerveuse qu'il nous donne de ces événements tend à un but unique : démontrer, avec une force d'évidence qui confonde ses ennemis, que cette élaboration s'opéra en dehors de l'influence des douze. Paul ne fut ni le subordonné, ni le disciple de ses collègues : Christ seul lui a révélé son Evangile (Gal. I, 11, 12, 16, 17) ; d'où le grand docteur conclut à l'originalité divine et à l'indépendance de son apostolat. Ce point maintenu, néanmoins, le nouvel élu ne pouvait persister dans sa réserve. Quelque indispensable que lui parût la réflexion solitaire, il fallait qu'il se mît en rapport avec ceux dont il devenait le compagnon de service, avec les témoins accrédités de la carrière historique du Sauveur. Paul devait se sentir pressé de recevoir de leur bouche les détails dont il avait besoin pour bien comprendre le ministère du maître ¹. Que, durant sa jeunesse, il fût entré ou non en contact avec Jésus, — question douteuse, qu'il n'est guère possible de résoudre avec quelque certitude (comp. 2 Cor. V, 16), — ses renseignements sur le Seigneur étaient d'une extrême insuffisance, à la fois incomplets et faussés

¹ A-t-il possédé en outre quelques ouvrages écrits, — non pas, assurément, nos évangiles actuels, qui ne furent rédigés qu'après sa mort ? c'est ce qui semble probable. Dans une étude analytique fort remarquable, M. A. Resch dresse une liste de passages des épîtres pauliniennes qui paraissent faire allusion à des paroles prononcées par le Seigneur, et cela d'après un texte analogue à celui qui s'est fixé plus tard dans nos documents canoniques : *Texte und Untersuchungen* de Gebhardt et Harnack, V, 4 ; *Agrapha* (1889), p. 101-128, 152 et suiv. Comp., du même auteur et dans la même collection (vol. X, 1^{er} cah.), *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien* (Leipzig, 1893), p. 72-79.

par le préjugé. Il avait donc soif d'obtenir des informations exactes, d'aller puiser à la source authentique, aussi bien que de se présenter aux chefs de l'Eglise et de leur faire reconnaître sa mission : de là l'importance qu'il attribue à sa démarche auprès de Pierre (Gal. I, 18, 19), — sans qu'il soit possible de dire l'impression qu'il produisit en cette première rencontre sur ses aînés dans la foi évangélique ¹.

Evitant d'ailleurs de s'attarder à Jérusalem, l'apôtre des Gentils se rapprocha au plus vite des régions qui devaient devenir le théâtre de ses travaux missionnaires. Il est à supposer que, dans la Syrie et dans la Cilicie, où il se rendit d'abord (Gal. I, 21), il ne demeura pas inactif, bien que l'ignorance où nous sommes de résultats positifs semble indiquer que, jusqu'à un certain point, ce fut encore une période de concentration et de retraite. Pour partir en campagne, Paul attendait sans doute l'ordre de celui qui l'avait arrêté sur le chemin de Damas, et qui saurait aussi lui montrer quand et comment il jugerait opportun de l'employer dans son œuvre. La démarche de Barnabas fut une première indication, que l'apôtre suivit apparemment avec joie. (Act. XI, 25.) Pendant toute une année, il prêcha Jésus-Christ à Antioche (XI, 26), s'élevant promptement au rang d'un des chefs de cette Eglise (XI, 30 ; XIII, 1), d'où il partit ensuite, sous l'impulsion de l'Esprit et selon l'avis unanime des disciples (XIII, 2, 3), pour ce premier voyage d'exploration dont les chapitres XIII et XIV du livre des Actes nous ont laissé le récit ².

Sait-on au juste à quoi en était alors le missionnaire des Gentils dans sa conception de l'Evangile ? D'après les indications de Luc, ses premières prédications semblent avoir été pareilles à celles des douze (Act. IX, 22 ; XIII, 16-41), circonstance qui n'a pas manqué d'éveiller les soupçons de

¹ Act. IX, 26-29, à cause de son désaccord avec Gal. I, 18, 19, est peu digne de créance.

² Voir, pour le détail, l'exégèse de cette péricope.

la critique. Je prends comme exemple le discours d'Antioche de Pisidie, le seul de ce genre que nous possédions avec quelque détail. (XIII, 16-41.) Le début présente, en effet, un rapport singulier avec l'apologie d'Etienne, dont il semble n'être que la reproduction faite après coup, tandis que, dans la suite, lorsque Paul en vient à l'histoire évangélique, il argumente cette fois-ci sous l'influence de Pierre. (Vers. 35-37 ; comp. II, 25-31.) Or, on se demande comment ce procédé s'accorde avec la haute originalité de l'apôtre. Est-il admissible que le grand missionnaire ait adopté un mode de prédication presque identique à celui des judéo-chrétiens ? Avant de se rendre à Jérusalem pour faire constater sa conversion, Paul avait passé trois années dans la retraite, d'où l'on conclut qu'il avait médité sur la vérité chrétienne, qu'il l'avait considérée sous ses aspects multiples, qu'il l'avait même creusée jusqu'à en mettre au jour le principe, et que de cette élaboration silencieuse était sorti, du moins dans ses lignes principales, le système qu'il expose plus tard dans ses écrits. Pourquoi donc l'illustre docteur de l'Eglise primitive ne dit-il mot de tout cela dans les discours que nous rapporte le livre des Actes ? Par quelle anomalie étrange cette conception puissante est-elle demeurée cachée si longtemps ?

Quelque fortes que semblent ces observations, on aurait tort, néanmoins, d'en trop presser le sens et d'en exagérer la portée. Sans aucun doute, durant la période qui suivit sa conversion, l'ancien pharisien dut réfléchir beaucoup sur l'Evangile. Mais faut-il se représenter que sa théorie dogmatique ait été arrêtée, déjà alors, jusque dans le détail ? Ce serait se faire une idée bien inexacte du développement de l'apôtre, qu'on ne saurait certes comparer à ces philosophes qui s'enferment d'abord dans leur maison pour se former leur système, et qui, une fois armés de toutes pièces, partent en campagne dans le but de se révéler au monde. Paul fut avant tout un missionnaire, c'est-à-dire un homme d'action, et l'analyse de ses lettres atteste qu'il ne précisa plusieurs

points essentiels de son enseignement qu'en face des erreurs qui l'obligèrent, par contraste, à établir dialectiquement ses propres vues. Quand affirma-t-il, par exemple, l'opposition de la loi et de la grâce, l'antithèse de la justice des œuvres et de celle de la foi ? Lorsque ses adversaires du parti des pharisiens, pénétrant dans des Eglises d'anciens païens, prétendirent leur imposer les ordonnances légales¹. Quand l'apôtre développa-t-il, d'autre part, toutes les richesses de sa christologie, montrant en Jésus l'unificateur de l'univers et le médiateur unique entre Dieu et les hommes ? Lorsqu'il discerna dans les communautés les premiers germes d'un gnosticisme judaïque qui, sous le couvert de l'Évangile, multipliait les intermédiaires pour relier la créature au créateur². Au reste je rappelle qu'à l'origine déjà le problème de la conversion des Grecs, loin de se présenter théoriquement, n'avait été abordé que lorsque les faits en rendirent la solution urgente : or, il en est absolument de même de la théologie de Paul³. Avant de prêcher le Seigneur Jésus, le missionnaire des Gentils devait assurément être au clair sur les points essentiels de sa doctrine ; mais ces principes, — religieux plutôt que dogmatiques, — étant ceux qu'il admettait en commun avec les douze, ce fut plus tard seulement que, vis-à-vis de théories hostiles, il en vint à prendre conscience de sa pensée dans tout ce qu'elle avait d'indépendant et d'original.

De là le caractère en apparence effacé, — mais non banal, — des plus anciennes prédications prononcées par l'apôtre. Sur quoi reposait, dans la communauté primitive, l'unité de la foi et de la vie ? Quelles étaient les vérités que devaient maintenir tous ceux qui faisaient profession de christia-

¹ Épître aux Galates.

² Épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens. Comp. F. Godet, *Intr. au N. T.*, I, p. 511-514.

³ C'est ce qu'on peut dire aussi de Luther, par exemple, dont le principe nouveau, proclamé dès 1517, ne reçut sa formule achevée que dans la suite, à mesure que le réformateur dut prendre position en face des antagonismes qui surgirent.

nisme? Deux thèses résumaient la substance de cet enseignement : la première, c'est que Christ seul nous a été donné comme Sauveur ; et la deuxième, c'est que le salut n'est acquis qu'à ceux qui croient en Jésus pour obtenir par lui le pardon de leurs offenses ¹. Or, il faut remarquer que c'est là précisément ce que Paul expose aux foules dans ses premiers discours ; au reste on ne comprendrait guère ce qu'il eût pu prêcher en dehors de cette doctrine. En présence d'auditoires israélites, quoi de plus naturel que de leur démontrer par le témoignage des Ecritures que Jésus était le Christ ? (IX, 22.) Dans la synagogue d'Antioche de Pisidie, en particulier, si l'argumentation de l'apôtre est tout d'abord historique, comme l'avait été l'apologie d'Etienne, les faits n'en sont pas moins groupés à la lumière d'une autre idée. (XIII, 17-22.) Etienne, lui, voulait prouver la rébellion du peuple israélite ; Paul, au contraire, fait ressortir à grands traits le développement organique de la promesse : aussi passe-t-il sans transition de David, l'ancêtre du Messie, à Jean-Baptiste, le précurseur immédiat de Jésus-Christ. (Vers. 23, 24.) Arrivé à l'histoire évangélique, il l'explique à la lumière des prophéties (v. 25-37) ; et s'il cite, à propos de la résurrection, la parole qu'avait utilisée précédemment saint Pierre (v. 35), cette coïncidence dans l'emploi de la preuve exégétique n'a rien qui doive surprendre. Ce texte, avec l'interprétation qu'on en donnait, était tout indiqué en pareil cas ; c'était sans doute un des *dicta probantia* de la prédication chrétienne, et l'on peut supposer que plus d'une fois, souvent même, les apôtres en firent usage devant le peuple. Enfin, quant aux versets 38 à 41, par lesquels se termine ce discours, ils dépassent si bien le cercle des idées judaïques qu'ils portent déjà la marque de l'enseignement original contenu plus tard dans les épîtres de Paul.

Le fragment didactique qui vient d'être analysé appartient

¹ Comp., par exemple, Act. IV, 12 ; X, 43.

au premier des voyages missionnaires de l'apôtre. Tôt après eut lieu, suivant la série des récits que donne le livre des Actes, la conférence de Jérusalem. A cette époque, la conviction de Paul au sujet des païens était tout arrêtée : il leur reconnaissait hautement le droit d'être membres de l'Eglise sans pratiquer les ordonnances légales. (Gal. II.) Mais quelle était son opinion sur la position faite aux Israélites ? Professait-il, à ce moment déjà, les vues qu'il exposa dans la suite ? Aucun texte ne donnant de renseignement direct, nous n'avons ici que des indices, mais qui permettent de supposer que, sur la question de l'affranchissement des Juifs, la théorie de l'apôtre n'avait pas encore atteint cette fermeté et cette précision qui nous frappent dans ses épîtres : à ce propos deux faits surtout doivent être relevés.

a) Quoique l'assemblée de Jérusalem n'ait pas eu à délibérer sur la situation des Israélites convertis, il semble avoir été admis que ceux-ci se soumettraient comme le reste de leurs concitoyens aux prescriptions de Moïse. (Act. XXI, 20.) Or, si Paul avait été d'un autre avis, on eût attendu de sa franchise qu'il exprimât ouvertement sa pensée. Pourquoi la garder sans en rien dire à personne ? Était-ce crainte de compromettre un accord si difficilement établi ? Mais la paix n'aurait alors reposé que sur le malentendu, sur le mensonge ! Est-il permis d'attribuer à l'apôtre un tel silence, qui n'eût été rien moins qu'un acte de lâcheté ? Comment accorder avec son caractère si droit cette recherche de l'équivoque ? Franc et impétueux comme il l'était, Paul pouvait-il éviter de s'expliquer ? Mais s'il avait parlé contre l'obéissance des Israélites à la loi, on se représente l'éclat produit, l'orage déchaîné, les âpres discussions soulevées : le fait qu'aucun des deux récits parallèles ne montre rien de pareil ¹ semble donc indi-

¹ Je rappelle que cette argumentation ne repose pas seulement sur le texte du livre des Actes, mais que, d'après l'épître aux Galates aussi, il y eut accord fondamental entre les chefs de l'Eglise (II, 9), ce qui ne se comprendrait guère si Jacques et Paul eussent été en antagonisme au sujet des fidèles circoncis. (Comp. Gal. II, 12.)

quer que, dans sa manière de juger des obligations légales des chrétiens juifs, Paul n'avait pas rompu avec Jacques et ses collègues.

b) La même conclusion ressort du changement d'attitude de l'Eglise de Jérusalem dans ses relations avec l'apôtre. Lors de la conférence, ce ne sont que quelques-uns des « pharisiens » qui lui font opposition, c'est-à-dire les étroits, ceux qui voulaient circoncire Juifs et païens, les « faux frères. » (Act. XV, 5 ; Gal. II, 4.) Mais peu d'années après, la situation respective des partis s'est notablement modifiée. (Act. XXI, 20-22.) Le missionnaire des Gentils n'est plus seulement suspect à cette droite intransigeante, qui ne formait en somme qu'une infime minorité : la multitude des disciples lui est devenue hostile ; d'étranges rumeurs courent sur son compte ; on le regarde d'un œil défiant. Et pourquoi cela ? Parce que, rapporte l'historien sacré, Paul enseigne « à tous les Juifs qui sont parmi les païens à renoncer à Moïse. » (Vers. 21.) Quoi de plus net que cette indication ? Si l'apôtre s'était contenté de dispenser les Grecs de la loi, sa position vis-à-vis des Palestiniens était inattaquable ; il n'avait qu'à alléguer la décision prise à Jérusalem par l'assemblée. (Vers. 25.) Mais il est allé plus loin encore, et c'est là ce qu'on lui reproche apparemment ; il est sorti de la convention votée ; ses opinions et sa pratique se sont modifiées au détriment de ce que le parti adverse estimait être la règle ou le droit acquis.

Quand Paul fit-il ce pas décisif dans le sens de l'universalisme ? Pas après la composition de l'épître aux Galates, puisque c'est cette lettre qui établit avec le plus de force le principe de la déchéance de la loi ¹. Le changement, par conséquent, doit s'être produit dans l'intervalle ; or, un seul événement à nous connu fut de nature à le déterminer, c'est la dispute de Pierre et de Paul à Antioche. (Gal. II, 11

¹ Voir la suite. (Gal. II, 15-21.)

et suiv.) Cette scène peut se placer soit après, soit plutôt avant le second voyage missionnaire de l'apôtre ¹. Le synode convoqué dans la ville théocratique venait de terminer ses débats, dont l'issue était, somme toute, favorable à la cause des Gentils : or, comme c'est d'Antioche qu'était parti le cri d'alarme (Act. XIV, 26, 28 ; XV, 1-3), il était naturel non seulement que Paul et Barnabas retournassent dans cette communauté (XV, 22, 30, 35), mais aussi qu'un des apôtres judéens s'y rendît à son tour pour sceller le pacte de paix par sa présence. Ainsi s'expliquerait le voyage de Céphas dans la métropole syrienne (Gal. II, 11), ainsi que le concours de plusieurs chrétiens de Palestine dans cette cité ². La plus grande largeur régnait d'abord entre ces frères ; oubliant leurs préjugés héréditaires, Juifs et païens mangeaient ensemble comme on le fait dans une même famille, lorsque tout fut bouleversé par l'arrivée de quelques émissaires de Jacques ³. Dans quelle intention secrète ces hommes vinrent-ils ainsi ? Était-ce pour le bien ? Était-ce pour le mal ? Il est permis de distinguer la mission qui leur était confiée de l'esprit dans lequel ils la remplirent. On a peine à croire que Jacques, après avoir tendu une main fraternelle au missionnaire des Gentils (Gal. II, 9), ait songé, si peu de temps après, à entraver son collègue. Rien n'autorise à lui attribuer une telle duplicité, que Paul, sans doute, n'eût pas manqué de relever si elle s'était produite. D'autre part, le chef des hiéroso-

¹ Act. XV, 35, 36, ou XVIII, 22, 23. (Quant à l'épître aux Galates, elle ne fut rédigée que dans le cours du troisième.) Bien que les deux hypothèses soient à la rigueur admissibles, l'expression de Gal. II, 11 (« ὅτε δὲ ἦλθεν... ») semble indiquer que ce nouveau fait s'ajouta presque immédiatement au précédent : il vaut donc mieux reconstituer dans ce sens la série historique. Comp. Weizsäcker, p. 164 et suiv. ; Pfleiderer, *Das Urchrist.*, p. 585 ; sur le fond du débat lire, dans le même ouvrage, p. 51 et suiv. ; Farrar, *the Life and Work of St. Paul*, p. 247 et suiv.

² Voir déjà Act. XV, 22.

³ Gal. II, 12. « Τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου. » L'interprétation : « Quelques-uns, qui se disaient envoyés de Jacques, mais qui ne l'étaient pas, » me semble être inadmissible. Si telle avait été la pensée de l'apôtre, il eût été nécessaire de l'exprimer plus clairement.

lymites était l'auteur d'une proposition à laquelle il tenait évidemment, puisqu'il l'avait fait adopter par l'assemblée. Peut-être lui tardait-il d'apprendre quels en seraient les effets dans les Eglises : ne pouvant donc se déplacer lui-même, il délègue à Antioche quelques disciples pour juger de l'impression produite et de l'état des esprits. Mais ces hommes, judéo-chrétiens rigides, ne surent pas rester dans leur rôle, et comme cela arrive, ils dépassèrent la pensée de celui qu'ils étaient censés représenter. Ils firent du zèle tant et si bien que leur attitude menaçait de rouvrir toute la lutte. Au reste, le succès sembla couronner leur tentative. Dès le premier choc, Pierre céda devant eux. On sait qu'avec son caractère impétueux cet apôtre n'était pas à l'abri de défaillances subites. Son cœur l'avait poussé d'abord à vivre avec les frères de la gentilité comme il l'avait fait jadis dans la maison de Corneille. (Act. X, 28, 29.) Mais tout à coup surviennent les envoyés de Jacques, qui lui démontrent qu'en sa qualité d'Israélite il est tenu de se soumettre aux formes légales, qu'il lui est donc interdit de manger avec des incirconcis, fils ou parents d'idolâtres ; et serré de près par ces raisons, ne sachant trop comment échapper à ces conclusions que ni lui ni Jacques n'avaient peut-être prévues, puisque, ayant toujours vécu en Palestine, ils ne se représentaient guère l'état réel d'une Eglise composée en partie d'anciens païens, Pierre donc, sous la pression qu'exercent sur lui les Juifs intransigeants, se sent fléchir, il se dérobe, il se tient à l'écart (v. 12), il renie l'universalisme qu'il avait professé devant Corneille ; et tel est l'éclat de cette défection que Barnabas, le compagnon de Paul, est entraîné lui-même dans la déroute et que, durant un temps, les judaïsants triomphent et sont les maîtres de la situation.

On comprend l'émotion de l'apôtre des Gentils en face d'événements si graves. Si jusqu'alors il avait accordé sans résistance à ses concitoyens le maintien des prescriptions lévitiques, maintenant il voit tout à coup le danger du com-

promis auquel il a bien voulu consentir. La vérité brille à ses yeux, claire et limpide comme un jet de lumière. Paul comprend qu'admettre deux catégories de croyants, les uns qui sont affranchis des ordonnances légales et les autres qui s'y soumettent encore, c'est ruiner l'unité de l'Eglise et c'est être infidèle à l'Evangile de Christ. Ou bien la loi de Moïse sauve l'humanité pécheresse, ce qui signifie que Jésus est mort en vain, puisque son œuvre était d'avance accomplie ; ou bien c'est la foi seule au Seigneur qui justifie, d'où il faut inférer que l'institution lévitique est abolie pour les Israélites aussi bien qu'elle l'est pour les païens. Poser en principe la suffisance de la rédemption opérée par Jésus-Christ, tandis qu'on refuse d'autre part de tirer jusqu'au bout les conséquences de cette idée, c'est manquer de droiture¹ et c'est faire du Fils de Dieu le serviteur du péché : voilà le reproche auquel Pierre s'est exposé à la face de tous par sa conduite. (Gal. II, 11, 14, 17.) Non, la loi n'exerce plus son pouvoir dans la nouvelle Alliance. Impuissante à racheter les hommes, elle est déchuée de ses droits redoutables ; elle est intervenue au contraire, déclare ailleurs l'apôtre, « pour que l'offense abondât ; » mais « là où le péché a abondé, la grâce a surabondé » (Rom. V, 20) : telle sera désormais, dans son âpre vigueur, la substance de la prédication paulinienne². On ignore comment Pierre reçut les

¹ L'« hypocrite » (« αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει, » Gal. II, 13) est celui qui agit autrement qu'il ne pense, ce qui peut arriver soit à la suite d'une perversité morale, d'un vice de caractère, — hypothèse écartée avec raison par M. Pfleiderer (*Der Paul.*, p. 303), — soit aussi comme résultat d'une fausse appréciation de la valeur des vérités qu'on professe. Telle est précisément la faute attribuée à Céphas et qui suppose un certain vague dans l'esprit de cet apôtre, d'accord en théorie avec les thèses fondamentales de l'Evangile de Paul, puisqu'autrement il ne saurait être question d'inconséquence, mais s'arrêtant encore à mi-chemin et reprenant d'un côté ce qu'il concédait de l'autre.

² Voir surtout Gal. II, 15-21 ; IV, 5 ; Rom. III, 20 ; VII, 4-6. Si, d'après d'autres affirmations, Paul semble exhorter les chrétiens juifs à ne pas abandonner la loi (1 Cor. VII, 18-20), la contradiction de ces deux séries de textes n'est qu'apparente. Que le Juif, s'il se convertit, n'ait pas honte de sa circoncision, pas plus que l'incircuncis honte de son incircuncision ; « car la circoncision n'est rien et l'incircuncision n'est rien » (v. 19) : voilà à quoi se réduit la recommandation donnée dans cette

répréhensions de son collègue. On peut supposer qu'il y fut d'autant plus sensible qu'au fond il admettait, lui aussi, l'universalisme de l'Evangile (Gal. II, 6-9 ; Act. X, 28, 29 ; XI, 17 ; XV, 11), bien qu'il n'eût pas encore mesuré toute la portée de cette large et féconde vérité. Quant aux judaïsants fanatiques de la circoncision, ils semblent avoir été réduits pour un temps au silence. L'argumentation de l'apôtre des Gentils était si juste et si frappante qu'on ne savait trop comment la réfuter. Mais la suite montrera que ces défenseurs des prérogatives d'Israël ne renonçaient en rien à leurs préjugés héréditaires, et qu'ils préparaient dans l'ombre une soudaine et éclatante revanche à l'heure même où leur grand antagoniste paraissait triompher.

Paul, en effet, s'était remis en route pour un second voyage (XV, 36), au cours duquel, passant à Lystre, ville de Lycaonie, il s'attacha un jeune homme du nom de Timothée, qu'il fit circoncire à cause de son origine israélite, pour lui faciliter l'accès des synagogues et non pour lui imposer un acte qu'il estimât indispensable au salut ¹. (XVI, 1-3.) Dans cette circonstance, comme souvent ailleurs, l'apôtre se fait Juif avec les Juifs afin de gagner les Juifs, selon la maxime qui vient d'être rappelée et qui le dirige toujours dans sa conduite (1 Cor. IX, 20) ; car plus il s'est montré strict dans les questions de principe, plus il peut être coulant dans la pratique, cédant jusqu'à la limite extrême du possible lorsqu'il n'a pas à craindre que sa pensée soit mal comprise et qu'on s'en prévale dans le but d'altérer la vérité ². Quoiqu'il en soit, de

parole. Loin d'admettre avec les judaïsants que la loi soit la condition nécessaire du salut (Act. XV, 1 ; Gal. II, 4), Paul affirme donc le contraire ; c'est même parce que, dit-il, ces formes sont sans valeur qu'il faut se garder de les élever à la hauteur de principes. Aussi l'apôtre, quoique n'étant pas l'esclave de ces commandements, se place-t-il « sous la loi » avec ceux qui sont « sous la loi, » afin de les amener à l'Evangile. (1 Cor. IX, 20.) De droit il est affranchi de toutes ces restrictions légales ; s'il s'y soumet néanmoins, c'est par amour et pour gagner les âmes à Jésus-Christ. Comp. Act. XVI, 3 ; XVIII, 18 ; XXI, 26.

¹ Comp. Schaff, *History of the Christian Church*, I, p. 342 ; 343.

² Quand était-il opportun d'être conciliant ? Quand fallait-il, au contraire, résister ?

Lystre et d'Iconie, les missionnaires poussent vers le nord en Galatie ; ensuite, prenant la direction de l'ouest et traversant l'Asie Mineure jusqu'à Troas, ils s'en vont en Europe et prêchent l'Evangile en particulier à Philippes, à Thessalonique, à Bérée, à Athènes et en dernier lieu à Corinthe, où l'apôtre reste environ un an et six mois. De là, revenant sur ses pas et ne faisant que toucher à Ephèse, il se rend en hâte en Palestine, et de Jérusalem il retourne enfin à Antioche, son point de départ. (Act. XV, 36-XVIII, 22.)

Ce second voyage de Paul est de toute importance dans l'histoire de son activité missionnaire. Il ne l'est pas seulement à cause des pays nouveaux qui furent parcourus et de l'évangélisation de ce continent européen qui devait être dès lors à la tête de la civilisation chrétienne ; mais ce fut à cette époque aussi que commença le travail littéraire de l'apôtre, dont l'influence sur le christianisme a été déterminante jusqu'à nos jours. Les deux plus anciens écrits de Paul à nous connus, la première et la seconde épître aux Thessaloniciens, furent rédigés, en effet, durant le séjour de dix-huit mois dans l'Eglise de Corinthe¹. Pour la doctrine, ces documents ne sauraient rivaliser de puissance et d'originalité avec quelques-unes des lettres subséquentes. Sur plus d'un point, le contenu se rapproche de celui des discours prononcés à Lystre et à Athènes (Act. XIV, 15-17 ; XVII, 22-31) ; c'est le type de la prédication primitive de l'apôtre avant que sa pensée, aiguillonnée par les attaques des adversaires, ait

L'apôtre seul en demeurait le juge. C'est au tact chrétien qu'il appartient de résoudre ces cas de prudence pastorale. Convaincu comme il l'était du caractère transitoire de la loi, Paul se sentait d'autant plus libre d'y obéir ou d'engager ses amis à le faire, lorsque ces concessions lui semblaient utiles à la cause de l'Evangile. Il avait réussi, pour un temps, à fermer la bouche à ses ennemis ; raison de plus pour user à leur égard d'indulgence. Son caractère ardent, mais magnanime, devait le pousser à se montrer d'autant plus généreux dans la victoire qu'il avait frappé plus àurement dans le combat.

¹ Afin de ne pas charger outre mesure cet exposé, je donnerai dans un autre chapitre l'indication sommaire des principales questions critiques qui concernent les épîtres pauliniennes.

atteint sa pleine maturité. Aussi ne sera-t-il pas sans intérêt de jeter un coup d'œil sur cet enseignement, qui représente, dans la théologie de Paul, le degré préparatoire.

Déjà les deux apologies que je viens de rappeler montrent avec éclat l'étendue et la souplesse de ce génie qui, sans rien ôter à la vérité de sa divine amertume, est merveilleusement habile pour la mettre à la portée de tous. Avec un tact qu'on ne saurait trop louer, l'apôtre laisse maintenant de côté la preuve scripturaire, qu'il manie avec tant de dextérité soit devant les auditoires israélites, soit lorsqu'il écrit à des Eglises déjà fondées et qui reconnaissent l'autorité du recueil canonique des Hébreux. A Lystre, à Athènes surtout, le missionnaire chrétien fait appel au sentiment religieux, cette impulsion profonde, indestructible du cœur de l'homme. Les temples païens eux-mêmes lui apparaissent comme l'expression grandiose du besoin qui pousse tous les peuples de la terre vers le ciel (XVII, 23) : tel est l'élan de l'âme auquel l'Evangile vient répondre. Le Dieu que Paul annonce, c'est ce Créateur que les idolâtres adorent sans le connaître, cet être souverain qui ne saurait habiter dans des édifices faits de main, puisqu'« il donne à tous la vie, la respiration et toutes choses ; » de là l'esquisse lumineuse d'une philosophie de l'histoire qui domine, de toute la supériorité de l'Evangile, les conceptions des penseurs les plus éminents de l'antiquité. La vraie idée de Dieu (v. 23-25), la saine notion de l'homme (v. 26-28), le caractère du culte que l'homme doit rendre à Dieu (v. 29-31) : tels sont les points abordés dans ce discours ou plutôt dans cet exorde sublime, dont le but est d'introduire la mention de Christ et du pouvoir qui lui est accordé sur le monde. Car l'apôtre le déclare : il faut que ces temps d'ignorance cessent, Dieu ayant fixé un jour où il jugera les hommes avec justice, « ce dont il a donné à tous une preuve en ressuscitant Jésus d'entre les morts.... »

On le voit, des besoins généraux de l'âme humaine l'orateur arrive au centre de la vérité par une marche insensible

et progressive. Or, fait digne d'être noté, c'est par l'affirmation du retour du Seigneur que débute cet exposé de doctrine que le prédicateur eût encore développé, sans aucun doute, s'il n'avait été interrompu à ce moment décisif : « Dieu, s'écrie-t-il, va juger le monde ; repentez-vous au nom de Jésus-Christ ¹ : » telle est la substance de l'Evangile. A cet égard, on ne peut s'empêcher de rapprocher le discours fait à Athènes des deux épîtres aux Thessaloniciens ², où l'eschatologie occupe une place prépondérante ; et même si, généralisant cet aperçu historique, on passe de Paul aux douze, au travers de la haute originalité du grand apôtre perçe, lorsqu'on le compare à ses collègues, une analogie incontestable dans le point de départ. Les derniers temps sont venus, voilà l'idée commune ; il faut que Juifs et païens s'arrachent à leur souillure, car la seule issue est de pratiquer la repentance par la foi agissant avec amour ³.

Ces deux plus anciennes lettres de notre recueil sacré forment donc une sorte de transition entre la première prédication évangélique et l'enseignement paulinien dans toute sa plénitude. Est-il possible d'assigner une cause extérieure à ce progrès dans la conception chrétienne de l'apôtre ? c'est ici le lieu de mentionner les incidents qui signalèrent son troisième voyage missionnaire. Après un temps d'arrêt à Antioche, Paul s'était remis en route (XVIII, 23-XXI, 17) : or, dès le début de cette nouvelle campagne, se révèle une modification soudaine dans ses relations avec les judaïsants. A l'issue des entretiens de Jérusalem, les représentants des deux partis s'étaient quittés en paix ; il n'y avait eu du moins aucune rupture ouverte. L'épître aux Galates, au contraire, écrite d'Ephèse au commencement du long séjour qu'y fit

¹ « Ἀπαγγέλλει ... μετανοεῖν, » v. 30.

² Sabatier, *l'Apôtre Paul*, p. 84-86.

³ « Μετανοεῖν, » Act. XVII, 30 ; « θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης, » 1 Thes. V, 8. Dans sa harangue aux Athéniens, qu'il voyait pour la première fois, Paul se borne à mentionner la pénitence ; mais lorsqu'il écrit à une Eglise déjà constituée, il pousse plus loin ses exigences envers les disciples qui attendent l'avènement de Jésus-Christ.

l'apôtre (XIX, 1 et suiv.), nous montre la lutte dogmatique et religieuse qui sévit dans toute son âpreté. Qu'était-il donc arrivé pour provoquer cet éclat, pour soulever cette polémique passionnée ? On se souvient de la scène de Pierre et de Paul à Antioche, ainsi que du fier langage qu'avait tenu saint Paul. Mais quoique, à première vue, l'universalisme fût demeuré triomphant, les adversaires irréconciliables de ce principe rongeaient leur frein en silence. Bientôt, en apprenant les nouveaux succès de la mission en terre païenne¹, ces hommes entrevoient, comme par une lueur soudaine, l'occasion de revanche qu'ils attendaient. Le monde romain ne leur offrait-il pas, à eux aussi, un débouché largement ouvert à leurs idées ? Pourquoi n'imiteraient-ils pas la tactique de leur redoutable antagoniste ? Paul entame traîtreusement le judaïsme ; c'est ainsi du moins qu'ils jugent sa conduite : eh bien ! ils compenseront ces pertes si douloureusement ressenties en amenant à Moïse tout ce qu'ils pourront atteindre du sein de la gentilité. Pour chaque Juif perdu, ils gagneront à la loi de nouveaux serviteurs obéissants, de fidèles et fervents adeptes. L'apôtre des Hellènes est sorti des termes du contrat, qui supposait, — s'il ne le prescrivait, — le maintien de la loi pour les Israélites. Eux aussi quitteront donc en sens inverse le terrain de la conciliation proposée. Ils reviendront de plein droit à leur prétention primitive, à laquelle ils n'avaient jamais renoncé qu'en apparence, imposer aux païens les observances légales comme condition d'entrée dans la communauté.

Ce programme tracé, quand se mirent-ils à l'œuvre ? Peut-être commencèrent-ils, dès la fin du second voyage missionnaire de Paul, à se préparer les voies : certains indices permettent de supposer que, lors de son deuxième séjour chez les Galates², l'apôtre y avait signalé des symptômes inquiétants.

¹ Second voyage d'évangélisation, d'après le récit du livre des Actes.

² Act. XVIII, 23. Comp. Gal. I, 9 (« ὡς προειρήκαμεν »), d'où l'on pourrait inférer qu'avant le moment où il écrit l'apôtre les avait mis en garde, ce qui ne peut avoir

Quoi qu'il en soit, un moment refoulés, les judaïsants prennent audacieusement l'offensive. Poussés par ce zèle pharisaïque que Jésus avait flétri de sa divine ironie¹, ils quittent leur pays et, « courant la mer et la terre, » ils se jettent sur les traces de celui qu'ils appellent l'adversaire de leur peuple, afin de bouleverser son œuvre en plaçant les Eglises sous le joug inflexible de la loi. (Gal. I, 6, 7 ; III, 1-5 ; V, 1-6, 11 ; VI, 12.) La véhémence du langage de Paul, surtout dans son épître aux Galates, montre combien il fut blessé au vif par cette attaque. N'allait-on pas jusqu'à lui contester son Evangile, au risque de faire périr sans retour ces communautés qu'il avait fondées et qu'il portait sur son cœur ? De là l'énergie presque effrayante de ses menaces ; de là les invectives sanglantes qu'il jette à la face des ennemis de la vérité. « Puis-ent-ils être mutilés, dit-il, ceux qui vous troublent ! » (V, 12.) En d'autres termes, ils veulent la circoncision ; qu'ils l'aient donc, et plus encore qu'ils ne demandent. « Nous l'avons dit précédemment, écrit-il encore, et je le répète à cette heure : Si quelqu'un vous annonce un autre Evangile que celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème ! » (I, 9.)

Les deux épîtres aux Corinthiens, composées dans la suite du troisième voyage missionnaire, représentent une phase un peu différente du conflit. Chez les Galates, c'étaient les principes qu'on renversait : aussi l'apôtre, dans la lettre qu'il adresse aux Eglises de ce pays, proclame-t-il avant tout le salut par la foi et l'abolition du légalisme. En Achaïe, au contraire, d'après les détails de la seconde épître, c'est Paul lui-même qui est pris violemment à partie. Nous assistons ici à la période aiguë de la lutte. Exaltés par les succès rapides qu'ils ont remportés en Galatie, les judaïsants sont venus jusqu'à Corinthe, la plus belle création de l'apôtre et la gloire de son apostolat. (2 Cor. III, 2, 3.) Dans cette communauté flo-

eu lieu qu'au début de son troisième voyage, les Eglises de Galatie ayant été fondées, selon l'hypothèse la plus probable, dans le cours du second. (Act. XVI, 6.)

¹ Matth. XXIII, 15 ; comp. Act. XV, 5.

rissante et orgueilleuse, ils semblent avoir moins insisté sur le devoir d'observer les formes de la loi ; du moins la polémique des deux épîtres aux Corinthiens n'offre guère de traces de cette pensée. Ce devait être leur but secret sans doute ; mais pour y préparer d'autant mieux les voies, ils se jettent en premier lieu sur la personne de Paul. Ce qu'ils lui reprochent avant tout, c'est d'avoir usurpé les hautes fonctions qu'il exerce, et il faut convenir qu'à leur point de vue ce grief n'était pas sans quelque apparence de raison. Qu'est-il en réalité, s'écrient-ils, cet homme qui a l'audace de prêcher un nouvel Evangile dans le monde ? S'il est apôtre, c'est de son chef, de sa propre autorité ; lui seul s'en est décerné le titre. Il n'a pas vécu comme les douze dans l'intimité de Jésus-Christ. Sa vocation ne repose que sur ses ambitions appuyées par des visions et des extases. Les chefs de la communauté, les élus du Seigneur, voilà le collège apostolique : à eux le dépôt de la doctrine ; à eux le contrôle nécessaire de ce qu'il faut recevoir comme l'éternelle vérité, et quiconque prétend être envoyé de Christ en dehors d'eux est un trompeur, qui surprend honteusement la confiance et l'affection des Eglises.

Tel devait être, autant qu'on en peut juger, le langage de ces hommes. Pour s'accréditer à Corinthe et pour donner plus de poids à leurs réclamations, ils avaient eu la précaution de se faire recommander (2 Cor. III, 1) : par qui ? on l'ignore. Il n'est pas impossible qu'ils aient eu en mains des lettres de Jérusalem, peut-être quelque écrit authentique émané des apôtres. Malgré les sentiments fraternels dont Paul était l'objet de la part de ses collègues (Gal. II, 9 ; Act. XXI, 17-20), quoi d'étonnant que, pour écraser d'autant mieux leur adversaire, ces judaïsants fanatiques se fussent munis de formulaires d'introduction qu'ils tenaient des chefs de leur Eglise et qui, sans entrer dans des détails de doctrine, les signalaient à la bienveillance des chrétiens ? Avec une pièce visée par Jacques ou par Céphas, ne leur était-il pas facile de se présenter aux disciples de la gentilité

comme exprimant les vues qui régnaient alors en Palestine ? Au reste on peut même supposer qu'ils avaient à leur service de fausses lettres ; car, pour le fanatisme, il n'est pas de moyens illégitimes : des hommes dont la calomnie était l'arme favorite et qui, n'osant attaquer de front, frappaient lâchement par derrière étaient gens à fabriquer, s'il le fallait, les documents qu'ils estimaient nécessaires à leur succès.

Quoi qu'il en soit, Paul ne pense pas avoir de ménagements à garder envers de tels antagonistes. Il n'hésite pas à leur rendre outrage pour outrage et violence pour violence : de là le caractère personnel de la polémique de la seconde épître aux Corinthiens. Non seulement le missionnaire des Gentils proclame la légitimité de son apostolat, affirmant bien haut son innocence (1 Cor. IX, 1-8 ; 2 Cor. X, 1-XI, 6, etc.), mais il flétrit en termes d'une force toujours croissante la conduite de ses persécuteurs. (2 Cor. XI, 12-15.) Il est permis de penser que ces accents passionnés remuèrent les cœurs et ramenèrent à Paul nombre de disciples infidèles. La critique doit constater en tout cas que, à partir de ce temps, l'ardeur de la polémique contre les judaïsants s'est soudainement calmée. Il est vrai, que dans l'épître aux Romains, qui vient tôt après en date, l'auteur s'élève fort énergiquement contre les préjugés judaïques (II, 17-29, par exemple) ; mais il le fait au moyen d'une exposition calme et sereine, dont le langage contraste avec les menaces qui éclatent dans les écrits précédents. Cette étude magistrale clôt la première période de l'activité littéraire et théologique de l'apôtre.

Dès la fin de son troisième voyage, Paul fut en effet arrêté à Jérusalem, et, traîné de prison en prison, il demeura dans les liens pendant cinq ans au moins, jusqu'au terme de la captivité dont parle le livre des Actes. (XXI, 30 ; XXIII, 31-35 ; XXIV, 27 ; XXVII, 1 et suiv. ; XXVIII, 11-16, 30, 31.) Si la situation extérieure du grand missionnaire en est modifiée, les lettres qu'il rédige durant cette époque traitent aussi, dans une certaine mesure, de problèmes différents. A

l'issue de sa lutte contre le légalisme pharisaïque, l'apôtre est demeuré vainqueur ; son énergie virile et sa supériorité dialectique ont triomphé de toutes les résistances. Mais ce danger écarté, d'autres adversaires surgissent à l'horizon, contre lesquels l'indomptable lutteur portera désormais l'effort de sa pensée et l'ardeur de sa sollicitude pour les Eglises. Les erreurs combattues dans les épîtres de la captivité sont de nature complexe. L'origine en est aussi judaïque, ainsi que le montre la distinction des aliments, des nouvelles lunes et des sabbats (Col. II, 16-23) ; mais à ces pratiques se mêlait une sorte de doctrine spéculative ¹, dans laquelle apparaissent confusément les germes de ce qui est devenu plus tard la gnose. Après avoir tendu jusqu'à l'excès la transcendance de Dieu, pour faire contre-poids on reliait la cause première à l'univers par une série d'êtres médiateurs ² ; et si l'on méprisait le corps et toute la vie physique ³, le but de cet ascétisme systématiquement établi était apparemment de faciliter le commerce avec ces esprits célestes. En d'autres termes, après le légalisme pharisaïque, c'était un judaïsme théosophique et fortement dualiste qui, mélangeant des éléments divers dans un vaste syncrétisme ⁴, menaçait de corrompre la pureté de la foi.

A ce danger nouveau correspond, dans la pensée de Paul, une évolution déterminée par la nature des erreurs qui vien-

¹ « *Διὰ τῆς φιλοσοφίας.* » (II, 8.)

² Tel est vraisemblablement le sens de la « *θρησκεία τῶν ἀγγέλων.* » (II, 18.)

³ « *Ἀφειδίᾳ σώματος.* » (II, 23 ; comp. v. 20-23.) La polémique des épîtres Pastorales révèle une théorie plus développée encore. Voir, par exemple, Tite III, 9, où les *γενεαλογίαι* désignent probablement une certaine manière d'entendre l'échelle des anges. Comp., au sujet de l'ascétisme, « l'exercice corporel » de 1 Tim. IV, 8, l'interdiction du mariage de 1 Tim. IV, 3, etc.

⁴ Comp., par exemple, Holtzmann, *Eint. in das N. T.*, p. 277-279 ; Oltramare, *Commentaire sur les épîtres de saint Paul aux Colossiens, aux Ephésiens et à Philémon* (en 3 vol., Paris, 1891-1892), I, p. 56-66 ; F. Godet, *Intr. au N. T.*, I. p. 510-514, 524-530. Zeller déjà met les Esséniens, par exemple, en relation intime avec la tendance des Néo-Pythagoriciens. (*Die Philosophie der Griechen*, 1852, III, p. 583 et suiv.)

ment d'être indiquées. Si l'apôtre opposait jadis à la justice légale la justice de la foi, en face de cette science malsaine, de cette « gnose » indigne de son nom¹, le grand docteur chrétien établit maintenant les principes de la vraie « sagesse » évangélique : de là le caractère spéculatif des lettres de la captivité, qu'on peut appeler à cet égard épîtres « gnostiques » dans le sens le plus élevé du mot. Signalant le vice secret de ces idées perverses, avec les divisions dont elles étaient la source, Paul relève donc l'unité essentielle de l'Eglise ou de l'assemblée des croyants. (Eph. I, 23 ; IV, 4-16.) De même, à la hiérarchie des anges qu'on prétendait établir entre le monde et Dieu, il substitue Christ, le seul médiateur éternellement voulu du Père. (Eph. I, 10 ; Col. I, 12-20 ; Phil. II, 5-11.) Enfin, à l'ascétisme dualiste qui méprise le corps et qui met en discrédit le mariage, l'apôtre oppose la morale de l'Evangile, avec sa conception sublime de l'union conjugale, qu'il compare à la relation mystique du Sauveur et des fidèles. (Eph. V, 22-33 ; Col. III, 18, 19.) En un mot, plus les fausses interprétations du christianisme se multiplient, plus s'élargit aussi l'horizon spirituel et théologique de l'apôtre, dont le système s'élève comme un édifice dont on ne saurait trop admirer les proportions grandioses et l'aspect de souveraine majesté.

Avec l'épître aux Philippiens, nous arrivons au terme de la période dont les événements nous sont connus par le récit du livre des Actes. Que se passa-t-il ensuite ? Il serait sans utilité d'aborder l'étude de ce problème historique, dont la solution n'est nullement nécessaire à l'intelligence de la doctrine, et qui ne sera repris que d'une manière incidente à propos des épîtres dites Pastorales, les dernières des lettres qui portent le nom de Paul. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de l'hypothèse d'une seconde captivité, il est hors de doute que l'apôtre périt martyr à Rome, scellant de son sang le témoi-

¹ Comp. 1 Tim. VI, 20. (« Ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως. »)

gnage de son long et laborieux ministère, et préparant le triomphe de l'Évangile dans cette cité célèbre qui, rajeunie par l'adoption de la foi nouvelle, devait redevenir pendant des siècles l'idole et la reine des nations.

CHAPITRE II

Coup d'œil rapide sur les épîtres pauliniennes.

L'activité littéraire de Paul lui fut imposée par les nécessités de son œuvre missionnaire. Plusieurs paroles attestent la sollicitude ardente avec laquelle il suivait les Eglises qu'il avait fondées à la gloire de Jésus-Christ. (1 Thess. II, 17, 18; III, 11; 2 Cor. XI, 28.) Or, il ne pouvait aller toujours à elles pour répondre à leurs besoins; il fallait donc y suppléer soit par des écrits qu'il leur faisait parvenir, soit par des délégués, ses collaborateurs et les représentants fidèles de sa pensée. (1 Thess. III, 1, 2; 1 Cor. IV, 17; XVI, 10; 2 Cor. VII, 7.) Il ressort même de certaines déclarations que la correspondance pastorale de Paul fut plus considérable que ne semble l'indiquer le nombre de ses épîtres qui figurent dans le recueil canonique. (1 Cor. V, 9; 2 Cor. X, 9-10; Col. IV, 16; Phil. III, 1.) Et non seulement l'apôtre écrivait à ses disciples et amis, mais il recevait des lettres (1 Cor. VII, 1; Phil. IV, 10), dont aucune, il est vrai, n'est parvenue jusqu'à nous. Quoi qu'il en soit de ces documents perdus, notre Nouveau Testament contient treize épîtres qui portent le nom de Paul et qui se répartissent en quatre groupes : 1° les deux épîtres aux Thessaloniens; 2° l'épître aux Galates, les deux épîtres aux Corinthiens et l'épître aux Romains (qu'on désigne en général sous le nom de grandes épîtres); 3° les épîtres de la captivité, aussi appelées, par allusion à leur contenu doctrinal, épîtres gnostiques (épître aux Colossiens avec le billet adressé à Philémon,

épîtres aux Ephésiens et aux Philippiens); 4° enfin la dernière série est celle des épîtres Pastorales. (1 Tim., Tite, 2 Tim.)

I. Les deux épîtres aux Thessaloniens, les premières en date, nous transportent au temps du second voyage missionnaire de Paul. Après avoir fondé cette Eglise au milieu de beaucoup de peines et de combats (Act. XVII, 1-9; 1 Thess. II, 2-9), l'apôtre n'avait fait que traverser les villes de Bérée et d'Athènes, pour s'arrêter ensuite une année et demie environ à Corinthe (Act. XVIII, 11), où venaient d'arriver¹ deux Juifs originaires du Pont, Aquilas et Priscille, chassés de Rome par un édit de l'empereur. La date de ce décret de Claude est fort discutée². Si l'on admet, selon la solution qui semble la plus probable, que ce fut en l'an 52 de notre ère, Aquilas et Priscille seraient donc arrivés à Corinthe en 52 ou 53, et Paul vers le commencement de 53. Ce résultat est confirmé par la mention de Gallion (Act. XVIII, 12), proconsul d'Achaïe en 53 et 54³, époque durant laquelle se placeraient approximative-

¹ « Προσφάτως. » (Act. XVIII, 2.)

² Voir entre autres l'étude approfondie de cette question dans Wieseler, *Chronologie des apost. Zeitalters* (1818), p. 121 et suiv. Comp. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, II, p. 508, 509.

³ Comp. art. de Schürer, dans le *Handwörterbuch* de Riehm, p. 460, 461. — Deux autres points de repère peuvent servir à établir la chronologie de la vie de l'apôtre : a) La mort d'Hérode Agrippa I^{er}, à Césarée, en 44 (comp. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, I, p. 469, 470), coïncidant avec le second voyage de Paul à Jérusalem d'après le récit du livre des Actes. (XI, 30; XII, 20-25.) L'historicité de ce voyage est cependant contestée à cause du silence de l'épître aux Galates, ce qui diminue l'importance de ce renseignement. b) La date du départ de Félix et de l'arrivée de Porcius Festus en Palestine. (Act. XXIV, 27. Voir la discussion de ce point et des difficultés qu'il soulève dans Wieseler, p. 66-99; Schürer, I, p. 483-485.) Malheureusement les incertitudes sont telles qu'il n'est guère possible d'arriver à un résultat tout à fait précis. L'an 60 après Jésus-Christ (d'autres préfèrent 61) me semble être, néanmoins, la date la plus probable. — Quant à l'occupation de Damas par les troupes d'Arétas (2 Cor. XI, 32, 33; Act. IX, 23-25; comp. par exemple Meyer, *Kritisch-exegetisches Handbuch über die Apostelgeschichte*, 4^e édit., p. 18-20), c'est un événement si peu connu en dehors de la mention qu'en fait saint Paul qu'il est difficile d'en tirer quoi que ce soit pour la détermination de la chronologie apostolique.

Si maintenant on reconstitue la série des actes de l'apôtre en reprenant l'époque

ment les dix-huit mois que l'apôtre passa dans la capitale de la Grèce. Or, c'est à cette période qu'appartiennent les deux épîtres aux Thessaloniens, ainsi que le montrent les renseignements de ces lettres elles-mêmes, comparés à ceux que le livre des Actes y ajoute et qui concordent dans les points essentiels.

En tête de l'un et de l'autre de ces écrits se trouvent, en effet, les noms de Silas et de Timothée ; mais Silas disparaissant du récit de la vie de Paul à partir du second voyage missionnaire¹, c'est dans le cours de ce voyage que tombe

de l'entrée en fonctions de Festus, voici le résultat approximatif auquel on arrive. L'an 60 marquant, selon l'hypothèse adoptée, le terme de la captivité de Paul à Césarée (Act. XXIV, 27 ; XXV, 6, 12 ; XXVI, 32 ; XXVII, 1 et suiv.), les autres événements se développent de la manière suivante dans les deux sens. Voyage de Palestine à Rome (XXVII, 1-XXVIII, 16), hiver de 60 à 61, et séjour dans la capitale de l'empire (XXVIII, 30), 61-63 : puis, dans la direction inverse (à partir de l'an 60), emprisonnement à Césarée (XXIV, 27), 58-60 ; arrestation à Jérusalem (XXI, 30-33 ; XXII, 22 et suiv.), 58 ; second et troisième voyage missionnaire depuis la première arrivée de Paul à Corinthe (XVIII, 1-XXI, 17), 53-58 ; conférence de Jérusalem, un an au plus avant ce terme (Gal. II, 1-10 ; Act. XV, 1-29), 52. Aussitôt après cette grande réunion, l'apôtre était, en effet, rentré dans l'Eglise d'Antioche (Act. XV, 22), auprès de laquelle il n'était resté néanmoins que peu de temps, quelques semaines peut-être (XV, 36), se remettant presque immédiatement en route ; or, poussé de ville en ville par les besoins de son œuvre, il ne fit nulle part de séjour prolongé si ce n'est dans la capitale de l'Achaïe. Quant aux événements dans l'ordre ascendant à partir de 52, les dates en sont flottantes. Le premier voyage missionnaire de Paul (Act. XIII, XIV) doit avoir eu lieu quelque part entre l'an 44 (mort d'Hérode Agrippa I^{er}) et l'époque de la conférence ; ensuite, si l'on remonte encore, quatorze ans avant le même terme (52) se placerait la visite que Paul fit à Jérusalem pour se présenter à Pierre (Gal. I, 18 ; II, 1), et trois années plus tôt, soit en 35, la conversion de l'apôtre (Gal. I, 15, 16, 18) ; — si toutefois il faut ajouter l'un à l'autre ces deux chiffres que fournit le texte de Paul (Gal. I, 18 ; II, 1) au lieu de les coordonner, question controversée et qu'il est difficile de trancher avec une parfaite certitude. — Telle serait donc, d'après les prémisses qui ont été posées, la chronologie de la vie de l'apôtre. Encore une fois, je ne donne ces dates que sous réserves, sans entrer dans une discussion de détail qui n'importe point à cette étude et dont je me suis borné à marquer les résultats pour l'orientation du lecteur. Comp. par exemple, avec quelques divergences, Sabatier, art. *Paul*, dans l'*Encyclopédie* de Lichtenberger, X, p. 273-277 ; F. Godet, *Intr. au N. T.*, I, p. 77, 102, 109, etc. ; *Comment. sur l'ép. aux Rom.* (1^{re} édit.), I, p. 70-75 ; L. Bonnet, *les Epîtres de Paul* (3^e édit.), 1892, p. 20-23.

¹ Sa présence est expressément signalée à Philippe (Act. XVI, 19, 25, 29), à Thessalo-

naturellement la composition des lettres en question. Il est même facile de resserrer le cercle en précisant encore cette donnée. La mention d'Athènes dans 1 Thessaloniens III, 1 prouve que cette notice est postérieure à l'arrivée de Paul dans l'illustre cité hellénique : bien plus, comme Silas, un des signataires dont le nom figure dans le texte, ne suivit pas l'apôtre à Athènes et ne le rejoignit que plus tard dans la capitale de l'Achaïe ¹, la première épître aux Thessaloniens ne peut avoir été écrite que pendant le séjour des missionnaires chrétiens à Corinthe.

D'autre part, la rédaction de 2 Thessaloniens ne saurait être postérieure au départ de Paul de cette ville, car Silas et Timothée, également mentionnés dans la seconde lettre (I, 1), quittèrent l'apôtre à Ephèse (XVIII, 19), ce qui oblige à placer la composition du texte signé par eux soit à Ephèse, solution peu naturelle vu la rapidité du passage de Paul en Asie (XVIII, 19-21), soit dans le trajet maritime entre Corinthe et Ephèse (v. 18), ce qui est encore moins vraisemblable, soit à Corinthe même, si l'on écarte les autres suppositions. Les deux épîtres aux Thessaloniens furent donc rédigées, probablement à quelques mois de distance, dans la capitale de la Grèce (53, 54), — hypothèse que justifie du reste l'analyse du contenu de ces écrits. Les allusions répétées de l'apôtre aux attaques « d'hommes pervers, » c'est-à-dire de « Juifs » (1Thess. II, 15, 16 ; 2 Thess. III, 2), correspondent trop bien au récit du livre des Actes (XVIII, 12-17) pour qu'il soit nécessaire d'insister sur cette analogie. J'ajoute que les souvenirs personnels qui s'expriment dans ces lettres avec tant de charme et d'abandon (1 Thess. II ; III, 5 ; 2 Thess. II, 5 ; III,

nique (XVII, 4), à Bérée (XVII, 10, 14, 15), enfin à Corinthe (XVIII, 5 ; comp. 2 Cor. I, 19), après quoi il n'est plus parlé de lui. Quant à l'indication donnée dans 1 Pierre V, 12, elle n'a rien de commun avec l'activité de l'apôtre des Gentils.

¹ Act. XVII, 14-16 ; XVIII, 5. La contradiction de détail entre Act. XVIII, 5 et 1 Thess. III, 1, 2 ne concerne que Timothée et ne change rien à l'argumentation fondée sur les déplacements de Silas.

7-10) font penser à une époque peu distante des origines et confirment l'idée traditionnelle de l'authenticité.

Le caractère paulinien de la première épître aux Thessaloniens a cependant été contesté¹ ; mais il est victorieusement maintenu par des théologiens qui ne sont guère suspects de traditionalisme². Je me borne à rappeler à ce propos un détail qui révèle assurément une époque fort ancienne, qui nous transporte même au cœur de l'époque apostolique, c'est la croyance à la venue imminente du Seigneur. (IV, 15-17 ; comp. 1 Cor. XV, 51, 52.) Quant à la seconde épître aux Thessaloniens, elle a été plus souvent et plus vivement attaquée. Hilgenfeld, par exemple, la rejette³ et ne voit en elle qu'une apocalypse à tendance paulinienne, contemporaine des dernières années de Trajan. A l'appui de cette thèse on allègue surtout le contenu eschatologique de cette deuxième lettre (II, 1-10), qu'on représente comme opposé à celui de la première. Mais notre étude subséquente montrera que, loin de se faire tort l'une à l'autre, les deux épîtres s'appellent et s'expliquent en se complétant. Si certains événements doivent se produire encore avant la fin du monde, les chrétiens auxquels s'adresse l'auteur vivent, eux aussi, dans l'attente parfois malade du prochain retour de Jésus, le roi de gloire⁴ (III, 11) : or, les écrits rédigés un demi-siècle plus

¹ Voir surtout Baur, *Paulus* (1^{re} édit.), p. 480 et suiv. Seuls quelques auteurs contemporains s'associent à ce jugement défavorable. Au reste, pour le détail de ces questions critiques, je renvoie le lecteur à l'exposé complet et lumineux qu'en donne M. F. Godet dans sa remarquable *Introduction au Nouveau Testament*.

² Par exemple, Hilgenfeld, *Einkl. in das N. T.*, p. 236-247 ; Pfleiderer, *das Urchrist.*, p. 75-77 ; *der Paul.*, p. 38-40 ; Ritschl, *Rechtf. u. Vers.* (2^e édit.), II, p. 142. Comp. P. Schmidt, *der erste Thessalonicherbrief*, Berlin, 1885.

³ *Einkl. in das N. T.*, p. 642-652. Comp. Baur, *Paulus*, p. 480-488.

⁴ Il faut ajouter que, au moment de la composition de cette lettre, le temple de Jérusalem existe encore : telle est du moins, me semble-t-il, la seule interprétation plausible de II, 4. Comp., dans le sens de l'authenticité : Reuss, *les Epîtres pauliniennes*, I, p. 30 et suiv. ; Sabatier, *L'Apôtre Paul*, p. 86-91 ; Farrar, *the Life and Work of St. Paul* (popular edition, 1884), p. 340 et suiv., 726-729 ; B. Weiss, *Einkl. in das N. T.* (Berlin, 1886), p. 172 et suiv. ; F. Godet, *Intr. au N. T.*, I, p. 193-202. — Ritschl

tard sont là pour attester que, à cette date, l'espérance de la « parousie » avait fléchi chez la généralité des fidèles, en sorte que, loin de contenir leur impatience, les prédicateurs de l'Evangile devaient stimuler au contraire leur ardeur. (2 Pier. III, 3, 4.) De fait, les deux épîtres aux Thessaloniens ne peuvent guère se séparer et, dans leur unité de pensée, elles nous font assister au premier essor du paulinisme avant la période de son riche et plein épanouissement.

II. Cet âge viril et fécond est représenté par les quatre lettres dites « grandes épîtres, » composées coup sur coup durant le troisième voyage missionnaire de l'apôtre (de 54 ou 55 à 58). L'épître aux Galates fut rédigée selon toute apparence au commencement du séjour d'Ephèse¹ ; la première épître aux Corinthiens, peu avant le départ de Paul de cette ville (1 Cor. XVI, 8) ; la seconde épître aux Corinthiens, pendant le passage de l'apôtre en Macédoine (2 Cor. II, 12, 13 ; VIII, 1 ; IX, 2 ; comp. Act. XX, 1) ; l'épître aux Romains enfin, à Corinthe, vers la fin de la période de liberté du grand missionnaire des Gentils. (Rom. XV, 25, 26 ; Act. XX, 3.)

Quant à l'authenticité de ces écrits, on ne saurait la mettre sérieusement en doute. « Jamais, déclare Baur, le moindre soupçon ne s'est élevé contre eux ; ces lettres ont même une empreinte paulinienne si manifeste qu'il est difficile de se représenter quel droit la critique pourrait avoir contre elles². »

cite également cette épître comme étant un des ouvrages de Paul. (*Rechtf. u. Vers.*, II, p. 114.)

¹ Il ressort de Gal. IV, 13 (τὸ πρότερον) que Paul avait traversé déjà deux fois la Galatie, ce qui correspond aux notices de Act. XVI, 6 et XVIII, 23. D'autre part le οὕτως ταχέως de Gal. I, 6 semble indiquer que la défection de ces Eglises et par conséquent la composition de l'épître suivit de peu ce second séjour. Mais c'est surtout, ainsi que Baur l'a très bien fait ressortir (*Paulus*, p. 257, 258), le contenu de la lettre et la position de Paul en face des judaïsants qui obligent à considérer cet écrit comme antérieur aux deux épîtres aux Corinthiens et à l'épître aux Romains, et à en placer la date dans les premiers temps de l'activité de Paul à Ephèse. On sait que, d'après le récit du livre des Actes, ce travail d'évangélisation dans la métropole de l'Asie dura près de trois ans. (XX, 31 ; comp. XIX, 10.)

² *Paulus*, p. 248.

Rien de plus juste, à mon avis, que cette observation. Les grandes épîtres de Paul, en effet, portent au front la marque de leur origine. L'apôtre s'y révèle tout entier dans l'impétuosité de son génie, avec la vigueur de sa pensée, avec sa dialectique serrée et nerveuse, avec sa puissance irrésistible de sentiment, avec son style souvent pénible et tortueux, mais parfois sublime d'élan et de sauvage énergie. Brûlant d'indignation et d'ironie lorsqu'il flagelle ses adversaires, il a des accents d'une douceur pénétrante où se montre l'ardeur de son amour pour ses enfants dans la foi. Jamais imitateur n'aurait trouvé ce langage¹, et c'est avec raison que les représentants les plus éminents de la science contemporaine sont unanimes à reconnaître que ces chefs-d'œuvre nous donnent l'expression la plus pure de la pensée paulinienne dans la plénitude de sa force et de sa mâle beauté².

III. *Épîtres gnostiques*. — A l'activité extérieure intense qui vient d'être indiquée succède, dans la vie de l'apôtre, une longue période de réclusion, marquée par une nouvelle série d'écrits qui se subdivisent en deux groupes. Les épîtres aux Colossiens, à Philémon et aux Ephésiens furent rédigées,

¹ Comp. les appréciations de divers auteurs anciens et modernes (de Jérôme jusqu'à Renan) citées par Farrar. (*The Life and Work of St. Paul*, p. 689-693.)

² L'apostolicité des quatre grandes épîtres de Paul est cependant contestée par les Hollandais Pierson et Loman; de même, en Allemagne, par Steck (*der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht, nebst kritischen Bemerkungen zu den paulin. Hauptbriefen*, 1888) et Friedrich (*Unechtheit des Galaterbriefes*, 1891). Mais ces attaques ont eu peu de succès auprès des théologiens: voir, par exemple, Holtzmann, *Einf. in das N. T.*, p. 241-246; Weizsäcker, *das apost. Zeitalter*, p. 220 et suiv.; Pfleiderer, *der Paul.*, p. 1 et suiv.; F. Godet, *Intr. au N. T.*, I, p. 272-278. Comp. les monographies toutes récentes de Joh. Gloël (*die jüngste Kritik des Galaterbriefes auf ihre Berechtigung geprüft*, 1890) et de P. Schmidt, dont la consciencieuse analyse renseignera le lecteur sur l'état actuel de la question. (*Der Galaterbrief im Feuer der neuesten Kritik*, Leipzig, 1892.) Dernièrement encore, dans les belles études qu'il vient de publier sur la théologie paulinienne (*Paul's Conception of Christianity*, *The Expositor*, 4^e série, vol. VII et VIII, 1893), M. A.-B. Bruce a fort bien relevé l'importance exceptionnelle des quatre grandes épîtres. (*The Expositor*, 1893, VII, p. 2.)

selon toute apparence, en même temps ; du moins l'entourage de Paul, d'après les indications qu'elles fournissent, est identique : Epaphras (Philém., v. 23 ; Col. IV, 12), Marc et Aristarque (Philém., v. 24 ; Col. IV, 10) ; Démas et Luc. (Philémon, v. 24 ; Col. IV, 14.) En outre, si l'épître à Philémon fut remise par Onésime (v. 11, 12), compagnon de voyage de Tychique, le même Tychique, porteur de l'épître aux Colossiens (Col. IV, 7-9), avait également la lettre destinée aux Eglises de la région dont Ephèse était la métropole (Eph. VI, 21, 22), tâche qui convenait d'autant mieux à ce disciple qu'il était sans doute natif de ce pays. (Act. XX, 4 ; XXI, 29.) Ce qui semble ressortir de ces rapprochements, surtout lorsqu'on tient compte de la remarquable parenté d'idées de deux de ces écrits (Eph., Col.), c'est que les trois lettres en question rentrent dans la même période de l'emprisonnement de l'apôtre.

Quant à l'épître aux Philippiens, elle est à part de ce groupe, et selon l'hypothèse la plus probable, elle doit être placée après ¹. De toute manière, en effet, la situation qui s'y présente se révèle à nous comme différente et même plus avancée. On n'y trouve plus le ton de joyeuse confiance qui frappe à une époque plus ancienne de la captivité de Paul. (Philém., v. 22.) Si l'apôtre espère encore être rendu à l'affection des Eglises (Phil. I, 25), il discute néanmoins l'éventualité de sa mort. (Vers. 21-24.) L'état douloureux dans lequel il se trouve se prolonge, au point que ses liens en Christ, dit-il, ne sont ignorés de personne dans le prétoire (I, 13) ; telle est même la durée de cette mystérieuse épreuve que le vide se fait autour de lui. (II, 20, 21.) Paul n'a pas d'amis à ses côtés qui partagent ses sentiments ; tous cherchent leur intérêt plutôt que les progrès de l'Evangile. Cet ensemble de circonstances défavorables indiquant une

¹ Comp. Sabatier, art. *Paul* [dans l'*Encyclopédie* de Lichtenberger (X, p. 28 et suiv.) ; art. *Colossiens* (III, 272-275) ; art. *Ephésiens* (IV, 439-442) ; art. *Philippiens* (X, 569-573) ; F. Godet, *Intr. au N. T.*, I, p. 609, 610.

époque plus tardive, un certain intervalle doit être mis entre ces deux groupes de lettres de la captivité ; peut-être même l'explication la plus plausible consiste-t-elle à placer les trois premières dans le temps de l'emprisonnement à Césarée, en réservant la dernière pour le séjour de Rome, question que je me borne à poser sans la résoudre, puisqu'elle est indifférente à l'objet de ce travail ¹.

Resterait à discuter l'authenticité de ces écrits, tâche délicate et difficile, qui ne rentre pas non plus directement dans le cadre d'une étude de théologie biblique : qu'il me suffise donc de relever quelques-uns des éléments essentiels du problème, en indiquant les résultats auxquels je me suis arrêté.

1° On ne peut guère prendre au sérieux l'essai tenté par Baur pour faire de l'épître à Philémon « le germe d'un roman chrétien, » c'est-à-dire une fiction d'origine postérieure ². Aussi des savants tels que MM. Holtzmann et Hilgenfeld ³ se sont-ils déclarés les défenseurs de ce modeste billet, si simple, si délicat, si plein de charme et de finesse. Mais les circonstances dans lesquelles fut rédigée l'épître à Philémon étant absolument identiques à celles qui ressortent des deux

¹ Tandis que les épîtres aux Colossiens (IV, 10), à Philémon (v. 1, 9, 10) et aux Ephésiens (III, 1 ; IV, 1) ne parlent que de captivité en général, l'épître aux Philippiens mentionne le « prétoire » et la « maison de César » (I, 13 ; IV, 22), ce qui, quoiqu'en dise Rilliet (*Commentaire sur l'épître de l'apôtre Paul aux Philippiens*, 1841, p. 127 et suiv., 344, 348), fait penser plus naturellement à Rome. Quant aux arguments qui militent en faveur de Césarée comme point de départ des lettres du premier groupe, lire, par exemple, Meyer, *Kritisch-exegetisches Handbuch über den Brief an die Epheser, Einleitung*, § 2 ; Hilgenfeld, *Einl. in das N. T.*, p. 329, 330. L'opinion contraire (hypothèse de la composition à Rome) est soutenue par Bleek, *Einl. in das N. T.* (3^e édit.), p. 506-508 ; Farrar, *the Life and Work of St. Paul*, p. 590 et suiv. ; F. Godet, *Intr. au N. T.*, I, p. 505-510, et plusieurs autres auteurs. J'ajoute que l'ordre adopté (Col., Philém., Eph.) est celui qui semble le mieux établi, mais sans qu'il vaille la peine d'aborder ici l'analyse de ce point, qui n'est d'ailleurs que de peu d'importance.

² *Paulus*, p. 475-480.

³ Hilgenfeld, *Einl. in das N. T.*, p. 328-331 ; Holtzmann, *Jahrbücher f. wissenschaft. Theol.*, 1873, 3^e cah., p. 428 ; *Einl. in das N. T.*, p. 274-276. Ce dernier auteur laisse néanmoins ouverte l'hypothèse de certaines retouches postérieures.

autres lettres parallèles, l'authenticité de l'un de ces écrits est tout au moins une présomption favorable à l'hypothèse de l'origine paulinienne des trois.

2° Les erreurs que signale Colossiens II ont été souvent exploitées dans un sens négatif par la critique. Néanmoins personne, que je sache, n'est jamais parvenu à les mettre dans une relation clairement établie avec quelqu'un des systèmes gnostiques postérieurs. M. Hilgenfeld, par exemple, qui s'est occupé plus que d'autres de ce problème, n'hésite pas à confesser son embarras sur ce point. « Chez Cérinthe, dit-il, la gnose est judaïsante, mais non ascétique ; chez Saturninus, elle est dualiste ascétique, mais elle n'a plus de caractère judaïsant¹, » tandis que ces deux éléments coexistent au contraire, mélangés avec mainte idée encore moins déterminée, dans les doctrines que combat et que réprouve l'auteur de la lettre canonique. Ne peut-on pas inférer de ce caractère vague et embryonnaire que les erreurs ainsi décrites appartiennent à une période fort ancienne, où l'hérésie, hésitante comme elle devait l'être à ses débuts, manquait de la rigueur et de la précision qui la caractérisent au second siècle² ? Or, cette conclusion, si elle est légitime, nous transporte au cœur de l'époque apostolique et donne une forte preuve en faveur de l'origine paulinienne des épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens.

3° Les adversaires de l'authenticité insistent néanmoins, alléguant le caractère catholique des deux écrits suspectés, avec l'ampleur de leur théorie christologique et de leur ecclésiologie. L'exposé didactique qui va suivre montrera si cette observation est fondée, ou s'il n'est pas facile, au contraire,

¹ *Einh. in das N. T.*, p. 667, 668.

² Comp. F. Godet, *Commentaire sur la première épître aux Corinthiens*, II, p. 194-197 (exégèse de 1 Cor. XII, 3) ; *Intr. au N. T.*, I, p. 302, 303, 524-530. « Au lieu de rejeter, écrit déjà avec beaucoup de sens Ernest Renan, l'authenticité des passages du Nouveau Testament où l'on trouve des traces de gnosticisme, il faut quelquefois raisonner à l'inverse et chercher dans ces passages l'origine des idées gnostiques qui prévalurent au second siècle. » (*Saint Paul*, *Intr.*, p. X, XI.)

de discerner dans le contenu des lettres incriminées le développement naturel et régulier de la pensée de Paul. Dès maintenant, cependant, je tiens à écarter l'objection qu'on a souvent tirée du style. On reproche à l'épître aux Ephésiens, en particulier, sa phrase lourde et traînante, comme si l'apôtre des Gentils était un rhéteur dont le langage puisse être cité comme un modèle de légèreté et d'élégance, et comme si l'épître aux Romains, la plus paulinienne de toutes, ne fournissait pas elle-même maint exemple de périodes surchargées ou de phrases interrompues, dont les irrégularités déroutent grammairiens et commentateurs ¹ ! Que dire encore des critiques qui s'en vont dressant la liste des expressions étrangères aux grandes épîtres et spéciales à un ou deux passages des lettres de la captivité ? Quoi donc ! Paul était-il tenu de choisir toujours les mêmes termes ? Est-ce qu'à d'autres besoins ne devaient pas correspondre des mots nouveaux ? Faut-il s'étonner que le penseur de génie qui a créé la langue théologique chrétienne se soit rendu parfois coupable de néologismes, ou qu'il ait fait preuve de puissance d'invention ? De quel droit lui imposer la règle de ne jamais sortir du vocabulaire adopté, et pourquoi lui appliquer un principe que n'accepterait aucun grand écrivain d'aucune époque ? Si la littérature biblique ne réclame pas de privilège, qu'on lui accorde du moins le bénéfice du droit commun ².

4° A l'opposé des épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens, qui, malgré les auteurs que je viens de citer, ne sont guère en faveur auprès de la critique moderne ³, l'épître aux Philippiens a trouvé, même après les attaques de Baur ⁴ et de

¹ I, 1-7 ; V, 12 et suiv., etc.

² Au reste, pour tout ce qui concerne ces trois écrits et leur authenticité, je renvoie le lecteur aux études importantes et toutes récentes de H. Oltramare (*Comment. sur les ép. aux Col., aux Eph. et à Philém.*, en 3 vol.) et de F. Godet. (*Intr. au N. T.*) Le premier de ces théologiens, en particulier, traite le sujet avec une telle ampleur qu'il épuise la matière et qu'il reste peu de chose qui lui échappe.

³ Ritschl, cependant, les utilise comme lettres pauliniennes. (*Rechtf. u. Vers.*, II, p. 244, 289, 290, etc.)

⁴ *Paulus*, p. 458-475.

Hitzig¹, des défenseurs compétents et convaincus². M. Hilgenfeld en particulier proteste en fort bons termes contre les exagérations d'une science qui refuserait à Paul tout ouvrage s'écartant quelque peu du modèle de l'épître aux Romains ou de l'épître aux Galates. Le même savant fait ressortir avec sagacité le caractère paulinien de cette lettre, moins originale et moins substantielle que d'autres, mais pleine d'abandon et de charme, et où se montrent si bien l'exquise sensibilité de l'apôtre, l'héroïsme de son attachement à l'Evangile et la simplicité touchante de sa foi³.

Si l'on fait abstraction de certaines critiques de style et de quelques observations de détail, le morceau le plus suspect est sans contredit le célèbre passage christologique. (II, 6-11.) Cependant à quoi se ramènent, en dernière analyse, les objections dirigées contre ce remarquable fragment ? Un des adversaires les plus récents et les mieux autorisés, M. Holsten, dans sa consciencieuse étude⁴, concède que d'une manière générale l'enseignement de cette péricope est conforme à la doctrine de Paul, mais en relevant d'autre part une double différence⁵. La première, c'est qu'il manque à la christologie de l'écrivain plus tardif un trait important dans le système du maître, l'idée de l'humanité du Messie préexistant. La seconde diversité, c'est que, en compensation de cette lacune, l'épître aux Philippiens ajoute à la théorie de l'apôtre une notion qu'on chercherait en vain dans les lettres

¹ *Zur Kritik paulin. Briefe* (1870).

² M. Hilgenfeld en donne la liste. (*Einl. in das N. T.*, p. 333.) Comp. le travail intéressant et bien déduit de P. Schmidt, *Neutest. Hyperkritik an dem jüngsten Angriff gegen die Echtheit des Philipperbriefes auf ihre Methode hin untersucht*, 1880 (contre Holsten). Plus récemment encore M. Pfeiderer s'est prononcé, lui aussi, en faveur de cette lettre. (*Das Urchrist.*, p. 153; *der Paul.*, p. 41-43.) Comp. Holtzmann, *Einl. in das N. T.*, p. 302-304.

³ *Einl. in das N. T.*, p. 332-348.

⁴ *Der Brief an die Philipper*, dans les *Jahrbücher f. prot. Theol.* de 1875, 3^e cah., p. 425-495; 1876, 1^{er} cah., p. 58-165; 2^e cah., p. 282-372.

⁵ *Ibid.*, 1876, p. 141, 142; comp. 1875, p. 448-453.

authentiques, celle du Messie préexistant sous forme d'ange¹, comme dans l'Apocalypse ou dans l'épître aux Hébreux. En conséquence, ce qui distingue le point de vue de l'auteur inconnu de celui de Paul lui-même, c'est que, tous deux admettant la préexistence du Messie, l'imitateur dépeint ce Christ préexistant comme une « personnalité angélique, » tandis que l'apôtre se borne à attribuer au Sauveur la réelle humanité.

Mais cette opposition se justifie-t-elle devant les textes ? De quelque manière qu'on interprète, c'est bien de l'homme Jésus² que l'épître aux Philippiens déclare que, « étant en forme de Dieu, il n'a point regardé comme une proie à ravir l'égalité avec Dieu ; » or, cette idée est si peu étrangère à l'enseignement apostolique qu'ailleurs, dans une de ses lettres incontestées, Paul exprime une notion certainement analogue en disant de Jésus-Christ qu'il est « l'image de Dieu³. »

Au reste je ne prétends certes pas avoir traité avec le détail qu'elles comportent les questions posées dans cette rapide esquisse⁴. Mon seul but était de débayer le terrain, en faisant entrevoir que les objections ne sont pas toujours si péremptoires qu'il le semble, et que des diverses hypothèses avancées, c'est souvent la théorie traditionnelle qui répond le mieux aux exigences critiques et qui permet, autant qu'on le peut en ces matières, de résoudre approximativement les problèmes soulevés. Pour ce qui me concerne, plus je me suis occupé de ces sujets, plus je suis demeuré convaincu, scientifiquement, de l'authenticité des épîtres pauliniennes. C'est à l'étude didactique qui va suivre qu'il appartiendra de vérifier ce résultat, ou du moins de fournir un des éléments essentiels de la démonstration, en indiquant jusqu'à

¹ « Die Vorstellung des präexistenten Messias als einer Engelpersönlichkeit. »

² « Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων. » (Vers. 5 et 6.)

³ « Ἐκὼν τοῦ Θεοῦ. » (2 Cor. IV, 4.)

⁴ Quant à l'origine des épîtres Pastorales, je me réserve d'y revenir dans la suite.

quel point il est possible d'admettre l'unité essentielle des pensées présentées par ces écrits, telles qu'elles se manifestent dans leur épanouissement et dans leur merveilleuse richesse.

CHAPITRE III

Le principe générateur de la théologie de Paul.

Le programme qui vient d'être esquissé nous impose un travail qui est de nature à rendre l'historien perplexe. A certains égards, il est vrai, l'étude du paulinisme apparaît plus aisée que celle de l'enseignement synoptique, par exemple. Les discours du Sauveur sont à la fois si simples, si populaires et si complètement étrangers aux abstractions, qu'on n'ose guère leur appliquer les catégories de l'école : on craint d'emprisonner cette vérité sublime dans une formule raide et pédante, qui lui fasse violence sous prétexte d'en mieux marquer les contours. La doctrine de l'apôtre, au contraire, est bien mieux une théologie au sens ordinaire de ce terme, et par conséquent elle semble plus accessible à la recherche scientifique et au travail de la reproduction.

Cette tâche, néanmoins, ne laisse pas de soulever des difficultés spéciales. Nous ne connaissons les idées religieuses du grand missionnaire des Gentils que par des écrits qui, sans en excepter l'épître aux Romains, sont tous des ouvrages de circonstance, d'où l'on ne saurait tirer un système complet de la vérité chrétienne, puisque l'auteur ne relève chaque fois que ce qu'il estime être utile à ses lecteurs. En outre l'enseignement de Paul est si touffu, il contient tant de notions originales et d'aperçus de tous genres, qu'on est fort embarrassé lorsqu'on entreprend de classer ces richesses débordantes. Quelque division qu'on adopte, elle reste exclusive

par quelque point ; on redoute de rendre mal la physionomie de cet organisme vigoureux, de comprimer les élans de cette pensée exubérante de vie.

Ces obstacles signalés, pour qu'il soit bien entendu que l'exposé qui va suivre ne prétend pas dominer la matière jusqu'à tout embrasser et jusqu'à tout expliquer, je commence par indiquer les principes de division de quelques ouvrages contemporains avant d'en venir à celui qui sera adopté dans cette étude.

Van Oosterzee, dans sa *Théologie du Nouveau Testament*¹, part de la classification suivante : 1° *L'humanité et l'homme avant et en dehors de Christ*. (a) Le monde païen et le monde juif ; b) la cause de leur état de péché ; c) les conséquences.) — 2° *L'humanité et l'homme par Christ et en Christ*. (Plan du salut ; personne de Christ ; œuvre de Christ ; l'Eglise ; la consommation de toutes choses.) Division un peu terne et qui ne fait pas pénétrer dans le vif de la conception chrétienne de Paul, les catégories générales auxquelles s'attache l'auteur pouvant être appliquées à n'importe quel autre système théologique.

Neander déjà² avait mis le doigt sur le nœud de la question en prenant les notions de la justice et de la loi comme centre organique. Baur est plus heureux encore lorsqu'il rattache toute son exposition à l'antithèse de la *loi* et de la *foi*, dualité qui, d'après cet historien, était imposée à Paul dès que l'apôtre acceptait le fait de la crucifixion du Messie. Par son supplice infamant Jésus était mort comme Messie juif, et avec le Messie juif était morte la justice pharisaïque ; la vraie justice de Dieu devait être obtenue par d'autres voies ; il fallait la rendre indépendante de toute forme légale ; le particularisme théocratique abdiquait ses exigences en s'absorbant dans l'universalisme chrétien³.

¹ *Die Theologie des Neuen Testaments* (1869).

² *Gesch. der Pflanzung*, etc., trad. franç., 2^e édit., p. 283-287.

³ *Paulus*, p. 514.

Voici toutefois la double objection que soulève, à mon avis, cette théorie d'ailleurs si remarquable et si féconde :

a) L'opposition marquée entre la justice de la loi et celle de la foi est assurément un des traits distinctifs de la théologie de Paul ; néanmoins il y a autre chose encore dans l'enseignement religieux de cet apôtre. En s'en tenant à cette seule définition, Baur se met hors d'état d'expliquer plusieurs idées dont l'énoncé se trouve même dans les épîtres qu'il n'hésite pas à déclarer authentiques. Aussi ne rejette-t-il pas seulement dans un dernier chapitre, sous le titre dédaigneux de *Questions accessoires*¹, ce qui concerne Dieu, les anges et les démons, méthode qu'on pourrait légitimer à la rigueur, puisque Paul n'a guère fait, sur ces sujets, que reproduire les croyances de l'époque ; mais même la christologie² et la doctrine de la prédestination³ sont ainsi mises à l'écart : or, ce procédé sommaire peut d'autant moins être accepté que ces deux enseignements sont, à n'en pas douter, la clef de voûte de toute la construction de l'apôtre.

b) Lorsqu'il cherche à dérouler le paulinisme autour d'un point central, Baur fait œuvre de bon historien et de critique sagace. A la racine de tout système original doit se trouver un principe générateur, qu'il importe de dégager ; seulement on se demande si, dans le cas particulier, cette idée directrice se rattache avant tout au fait de la crucifixion du Messie. A ce compte il est difficile de reconnaître par quoi l'apôtre des Gentils se serait séparé de ses collègues. Les judéo-chrétiens aussi croyaient que Jésus était le Christ ; mieux que Paul ils savaient que leur maître était mort sur la croix ; si donc cette connaissance avait suffi pour produire ce que Baur en fait sortir, pourquoi le paulinisme ne serait-il pas né dans le cerveau d'un saint Jean ou d'un saint Pierre ?

On le voit, quelque distinguée qu'elle fût, l'exposition du

¹ « Specielle Erörterung einiger dogmatischen Nebenfragen. » (P. 617 et suiv.)

² P. 623 et suiv.

³ P. 640 et suiv.

grand critique devait être complétée ; les lacunes même qui viennent d'être indiquées poussaient impérieusement à aller plus loin dans cette direction. Il est généralement admis de nos jours que le principe générateur du paulinisme ne fut pas la simple acceptation du supplice ignominieux de Jésus, idée trop générale, que le missionnaire des Gentils partageait avec tous les disciples et qui ne saurait expliquer ce qu'il y a d'original dans sa pensée. Non, c'est à la conversion de Paul qu'il faut s'arrêter de préférence, à cette apparition du Seigneur glorifié qui, courbant dans la poussière l'ancien persécuteur, le releva pour lui donner l'assurance de son pardon et la charge glorieuse d'amener les païens à l'Évangile. Voilà l'événement capital, la crise déterminante, l'expérience qui fut absolument personnelle au grand apôtre, que nul autre ne fit dans des circonstances identiques et qui imprima dès lors une marque profonde, indélébile à sa vie tout entière et à sa manière d'entendre la vérité. Tel est le fondement duquel il faut partir pour comprendre le système qui nous occupe, — quoique des théories assez diverses puissent s'édifier sur cette base : voici les classifications qu'on trouve, par exemple, chez quelques-uns des auteurs les plus en vue de notre temps.

Dans sa *Théologie du Nouveau Testament* ¹, Immer subdivise la matière en distinguant quatre phases successives : 1° Le paulinisme en germe des deux épîtres aux Thessaloniciens. — 2° Le paulinisme développé des grandes épîtres ; c'est l'exposition proprement dite, faite dans l'ordre suivant : a) Christ crucifié et ressuscité ; b) la justice de la foi ; c) la vie dans la foi ; d) l'Eglise ; e) l'élection ; f) l'eschatologie. — 3° Le paulinisme des épîtres de la captivité. — 4° Le paulinisme affaibli des épîtres Pastorales.

B. Weiss ² admet également quatre parties principales : 1° La plus ancienne prédication de l'apôtre. (Discours du livre des Act. ; 1 et 2 Thess.) — 2° Le système des grandes

¹ *Theologie des Neuen Testaments* (1877).

² *Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments* (3^e édit., 1880).

épîtres, à savoir : *a)* La culpabilité universelle ; *b)* le paganisme et le judaïsme ; *c)* les prophéties et leur accomplissement ; *d)* la christologie ; *e)* la rédemption et la justification ; *f)* la nouvelle vie ; *g)* la doctrine de la prédestination ; *h)* la doctrine de l'Eglise ; *i)* l'eschatologie. — 3° Le développement du paulinisme dans les épîtres de la captivité. — 4° La doctrine des épîtres Pastorales.

M. Sabatier enfin, dans sa magistrale étude *l'Apôtre Paul*, établit comme suit le tableau synoptique du système qu'il expose ¹. Idée génératrice : la personne du Christ, principe de la conscience chrétienne. De là trois divisions successives ou concentriques : 1° Le principe chrétien dans la sphère psychologique : anthropologie. — 2° Le principe chrétien dans la sphère sociale et historique : philosophie religieuse de l'histoire. — 3° Le principe chrétien dans la sphère métaphysique : théologie.

Voilà, sans contredit, des théories qui s'imposent à l'attention et dont la dernière surtout est singulièrement frappante et suggestive. Est-il cependant opportun de distinguer, comme le font Immer et B. Weiss, quatre phases dans l'étude du paulinisme ? Quelque séduisante que soit à première vue cette méthode, il me semble préférable d'y renoncer ². Si Paul, en effet, s'est développé sans aucun doute, et s'il n'est pas arrivé du premier coup à tirer toutes les conséquences de sa doctrine, on n'en est pas moins en droit d'affirmer l'unité essentielle de sa pensée telle qu'elle se dégage de l'ensemble de ses écrits. La vérité que présentent ces documents forme un système éminemment cohérent, qu'on ne peut morceler sans danger et dont toutes les parties sont solidaires. Que le lecteur compare, par exemple, les deux groupes principaux, celui des grandes épîtres, qui traitent avant tout de l'œuvre rédemptrice, et celui des lettres de la captivité, qui mettent

¹ P. 256, 257.

² Aussi bien ce procédé de décomposition est abandonné dans les travaux récents de MM. Pfleiderer et Beyschlag, dont j'indiquerai la division tout à l'heure.

en relief la personne du Sauveur et sa dignité souveraine. N'est-il pas manifeste que l'affranchissement de l'humanité déchue, d'un côté, et les privilèges glorieux de Jésus-Christ, de l'autre, sont entre eux dans une relation fort étroite, car si le pécheur est justifié par la seule foi en celui qui a versé son sang pour nos offenses, c'est parce que ce puissant et miséricordieux libérateur n'est pas un homme ordinaire, mais parce qu'il est dans un sens absolument unique le Fils du Dieu des cieux ? Aussi la christologie des épîtres gnostiques se trouve-t-elle en germe dans plusieurs textes des lettres antérieures ¹ (1 Cor. VIII, 6 ; X, 4 ; 2 Cor. IV, 4 ; VIII, 9), ainsi que cela ressortira de la suite de cette étude. Et d'une manière inverse, l'idée du salut approprié sans les œuvres de la loi n'est-elle pas formulée, dans plusieurs fragments des écrits de la captivité, avec insistance et avec force ? (Eph. II, 8, 9, par exemple.) Séparer ces deux séries parce qu'elles sont chronologiquement distinctes, c'est donc s'exposer à des répétitions inutiles et c'est déchirer l'unité organique de la pensée de Paul.

Or, cette observation s'étend aussi, dans une certaine mesure, aux épîtres aux Thessaloniens, seul document de la première époque. Quelque incomplet que soit encore le contenu didactique de ces lettres, on y trouve énoncés quelques-uns des points essentiels qui seront développés plus en détail dans la suite : élection (2 Thess. II, 13), foi (1 Thess. IV, 14 ; 2 Thess. II, 13), sanctification (1 Thess. IV, 3), don de l'Esprit (1 Thess. I, 6 ; IV, 8) et autres doctrines encore. Pour mieux montrer ce rapport, il est donc préférable d'exposer tout à la fois le paulinisme des trois degrés, surtout si l'on a pris soin de marquer, dans une esquisse historique préalable, les étapes de la carrière parcourue par l'apôtre. Au reste il est inutile d'ajouter que là où se seraient produites des modifications, la méthode signalée permettrait assurément

¹ Comp. Renan, *Saint Paul*, p. 275 ; Sabatier, *l'Apôtre Paul*, p. 217, 218 ; Bruce, *Paul's Conception of Christianity*, dans *l'Expositor* de 1893, VII, p. 4.

d'en tenir compte. Avec cette réserve, nous chercherons donc à saisir le système de Paul dans son ensemble ; — en laissant toutefois de côté les épîtres Pastorales, qui seront analysées, à part soit à cause des doutes critiques plus sérieux qu'elles soulèvent, soit parce qu'elles n'ajoutent rien d'essentiel à la conception doctrinale qui se dégage des documents plus anciens.

Mais quel ordre adopter pour mettre en relief l'originalité de cette pensée riche et féconde ? Les auteurs contemporains sont généralement d'accord pour partir de l'étude des phénomènes psychologiques, et pour s'élever de là aux conséquences sociales du principe (vie de l'Eglise), puis à ses pré-suppositions transcendantes (élection, christologie et doctrine de Dieu) ¹. Cette méthode est sans contredit la bonne ; mais encore laisse-t-elle place à des classifications assez diverses : comment s'y prendre donc pour ramener à des catégories simples et circonscrites l'exubérance de l'enseignement de Paul ?

Sur le terrain pratique que lui assigne sa tâche, l'apôtre des Gentils est un de ces esprits que tourmente le besoin d'affirmer leur idée en la mettant en face de son contraire, après quoi on élargit l'antithèse jusqu'à que, de l'abîme qu'on creuse, jaillisse la solution. Or, il faut que ce caractère dialectique très marqué se retrouve, si possible, dans la division générale du système : il suffit pour cela de revenir à la conversion de Paul, en se représentant comme suit l'origine de ce que le grand docteur chrétien appelle « son Evangile. » Ce qui frappe dans la vie de Saul le pharisien, c'est

¹ Par exemple, Sabatier, *l'Apôtre Paul*, p. 256, 257. Comp. les classifications suivantes, établies dans deux manuels tout à fait récents : Pfleiderer, *der Paulinismus* (2^e édit., 1890) : 1^o Le péché et la chair. 2^o L'humanité religieuse avant Jésus-Christ. 3^o La rédemption par Jésus-Christ. 4^o La justification par la foi. 5^o La vie dans l'Esprit. 6^o La communauté chrétienne. 7^o Les voies et les buts du plan du salut. — Beysschlag, *Neutest. Theol.*, II, (1892) : 1^o La chair et l'esprit. 2^o Adam et Christ. 3^o Dieu et le monde. 4^o La fondation du salut. 5^o L'ordre du salut. 6^o La vie dans l'Esprit. 7^o La communauté chrétienne. 8^o L'accomplissement du royaume de Dieu.

la puissance de son effort religieux, c'est l'ardeur de ses aspirations à la justice. Sans relâche il travaille pour atteindre ce but suprême. « Zélateur de la loi, » il se distingue par l'excès de sa haine contre l'Eglise, parce que, en persécutant cette secte détestée, il croit sincèrement être agréable à Dieu. (Phil. III, 6 ; 1 Tim. I, 13.) Qu'on se dépeigne dès lors la violence du coup que l'apparition du Seigneur lui porta jusque dans le vif de son âme¹. Non seulement ce Jésus qu'il méprisait se révèle à lui comme le roi de gloire ; non seulement, en maltraitant l'Eglise, Saul a frappé cet être divin d'une main sacrilège ; mais lui, l'Israélite fervent, passionné pour la religion de ses pères, loin de servir cette cause sainte qu'il aimait plus que sa vie, il se trouve avoir fait la guerre à Dieu. A cette pensée horrible, l'épouvante le saisit ; soudain, sans transition, sa théorie du salut est renversée. Sa conduite précédente se déroule à ses regards comme l'histoire sinistre d'une longue et coupable résistance. Pour appliquer à l'apôtre un mot célèbre, il brûle ce qu'il avait adoré, et il adore ce qu'il avait brûlé : de là l'antithèse profonde qui sillonne tout son enseignement et que nous essaierons de suivre dans les sphères successives que traverse sa pensée.

1^o C'est d'abord le problème du salut qui se présente à sa vue. Jusqu'alors, pharisien conséquent, il avait cherché la justice en s'astreignant aux pratiques légales. Maintenant il constate avec amertume que, dans cette grande œuvre, il s'est misérablement trompé. Non seulement Moïse ne l'a pas conduit où il voulait arriver, mais cette religion à laquelle il se livrait tout entier a fait de lui, l'Israélite fervent, un impie, un blasphémateur, un rebelle. Aussi Paul affirme-t-il désormais que, loin d'assurer le pardon, la loi n'a été communiquée aux hommes que pour multiplier le péché (Rom. V, 20) : de là l'opposition qu'il établit entre la justice des œuvres et celle de la foi, première antithèse à laquelle le

¹ Comp. Beyschlag, *Neutest. Theol.*, II, p. 14-16, 25, 26 ; Bonnet, *les Epîtres de Paul*, p. 18 ; F. Godet, *Intr. au N. T.*, I, p. 103, 733.

poussaient ses expériences personnelles et les luttes poignantes qu'il avait traversées.

2° Cependant l'apôtre ne pouvait en rester là. Si le légalisme est impuissant à procurer le salut, si même il n'a été donné que pour faire abonder les transgressions, que devient le privilège théocratique ? Question brûlante pour un patriote tel que Paul, dont le cœur ne cessa jamais de battre avec amour pour son peuple ; problème non moins urgent et difficile pour le fidèle, qui ne pouvait admettre que Dieu retirât les promesses faites aux patriarches, qu'il abandonnât dans sa colère les descendants de ces héros solennellement bénis. Du domaine individuel, l'obstacle se transportait sur le terrain historique. Quel est, en effet, le raisonnement qui s'imposait à l'apôtre ? Si Christ était venu l'arracher, lui, le rebelle, à son ancienne voie, alors qu'il n'avait eu d'autre tort que de suivre en toute sincérité la loi, n'était-il pas manifeste qu'à l'alliance légale succédait une ère supérieure, une religion définitive ? Ainsi s'explique l'antithèse entre l'Israël selon la chair, objet des prérogatives théocratiques, et l'Israël selon l'esprit ou l'assemblée de l'Eglise, nouvelle opposition dans laquelle se résume la philosophie de l'histoire et l'ecclésiologie de Paul.

3° Bien plus, ce Jésus qu'il avait vu dans l'éclat de sa splendeur céleste et de sa sainteté avait laissé par contraste, chez le persécuteur abattu sur le chemin de Damas, le sentiment humiliant et ineffaçable de la souillure. Le grand missionnaire n'enseigne-t-il pas jusqu'à la fin de sa vie qu'il est, comme il le dit avec une humilité touchante, « le premier des pécheurs ? » (1 Cor. XV, 9 ; 1 Tim. I, 15, 16.) Mais d'où vient ce péché ? Quelle en est la source impure ? Ici l'apôtre ne pouvait s'en tenir aux expériences qu'il avait faites : poussé par le besoin d'expliquer et d'enchaîner, il remonte jusqu'à la chute d'Adam, point de départ de cette action corruptrice. D'autre part, si la présence du Christ avait produit en lui, dans toute son amertume, la conviction de sa

faute, elle lui avait dévoilé le séjour de lumière vers lequel devaient dès lors se diriger ses regards. Cet être divin qui venait de l'arracher à son égarement, c'était un homme, un homme tel que les autres; c'était même l'homme idéal apparu dans le monde pour reconstituer l'humanité véritable. Paul l'avait contemplé dans le rayonnement de sa figure céleste, perception glorieuse d'où jaillit, triomphante, la croyance de l'apôtre à la résurrection des corps (1 Cor. XV), et qui lui fournit aussi l'antithèse par laquelle, élargissant encore le cercle de sa pensée, il transporte le problème dans les régions sublimes de la christologie spéculative. (1 Cor. XV, 47.)

4° Et pourtant cette opposition de « l'homme de la terre » et de « l'homme du ciel » ne saurait demeurer définitive; car de même que nous portons ici-bas la flétrissure d'Adam, nous serons renouvelés un jour à la ressemblance impérissable du Fils du Dieu suprême. (1 Cor. XV, 49.) Il est vrai que ce salut ne nous est accordé « qu'en espérance » (Romains VIII, 24); mais nous savons que « si notre tente terrestre actuelle est détruite, nous avons dans le ciel un édifice qui est l'ouvrage de Dieu. » (2 Cor. V, 1.) L'apparition de Jésus-Christ n'avait-elle pas brillé aux regards éblouis de Paul comme un rayon de gloire, comme une clarté soudaine tombant des hauteurs de ce séjour qui se révèle à lui si grand, si lumineux, que ses souffrances même n'ont plus que peu de poids, dit-il, lorsqu'il les compare aux splendeurs de l'héritage céleste? (2 Cor. IV, 17; Rom. VIII, 18.) Ici le problème du salut, se transformant par une évolution dernière, présente à la pensée la plus élevée des antithèses formulées par l'apôtre, celle du siècle présent et de l'éternité.

En résumé, le principe générateur du paulinisme ne fut pas une idée, mais bien un fait, et ce fait ne fut autre que la crise soudaine qui renouvela cette carrière dès lors si richement remplie, la conversion de l'ancien persécuteur de l'Eglise

par la rencontre du Christ glorifié. De là les quatre oppositions auxquelles se ramènent les développements du système magistral qui nous occupe : 1° *La justice de la loi et la justice de la foi* (Rom. III, 20-22) : *problème sôtériologique*. 2° *L'Israël selon la chair et l'Israël selon l'esprit* (Rom. II, 28, 29) : *problème historique*. 3° *L'homme de la terre et l'homme du ciel* (1 Cor. XV, 47) : *problème christologique*. 4° *Le siècle présent et l'éternité* (2 Cor. IV, 16-V, 5) : *problème eschatologique*.

On le voit, si la forme antithétique qui vient d'être indiquée correspond aux expériences intimes de Paul, cette dualité traverse de là les régions successives et de plus en plus étendues de sa pensée : appropriation personnelle du salut, rédemption historique et collective, présuppositions transcendantes de cette œuvre de délivrance (christologie spéculative), et enfin consommation du royaume de Dieu dans la gloire, idée grandiose qui couronne l'édifice tout entier.

D'autre part nous avons déjà montré¹ que cette théologie au vol puissant n'a point été formulée en détail dès les jours qui suivirent la conversion de l'apôtre. Bien que Paul déclare assurément avoir reçu son Evangile de Jésus-Christ (Gal. I, 11, 12), ce fait n'implique pas que la vérité dont il est le témoin lui ait été confiée tout à la fois comme un dépôt immuable. L'étude des épîtres dont nous venons de rappeler la série établit, au contraire, que le grand docteur chrétien n'a mis au jour que par degrés les richesses merveilleuses du trésor divin qu'il possédait. Sans contredit le principe générateur est resté toujours le même : mais l'apôtre n'en a compris et développé les conséquences diverses qu'à mesure que les dangers qui menaçaient la foi évangélique l'obligeaient à préciser ses vues en face de ces erreurs. De là le caractère fixe et pourtant progressif de sa doctrine, dont l'énumération des quatre antithèses qui précèdent aura fait res-

¹ P. 88, 89.

sortir la souplesse incomparable en même temps que le vigoureux enchaînement. J'ajoute que, ces questions devant être traitées chacune dans une subdivision, il sera nécessaire d'y ajouter, pour achever ce travail, deux articles complémentaires, l'un sur l'enseignement des épîtres Pastorales, et l'autre sur « le paulinisme du second degré, » tel qu'il s'exprime dans le contenu didactique de l'épître aux Hébreux.

**Deuxième subdivision. — La justice de la loi
et la justice de la foi ¹.**

CHAPITRE PREMIER

**« Nul ne sera justifié par les œuvres de la loi. »
(Gal. II, 16) : Côté négatif.**

§ 1^{er}. — LA JUSTICE DE L'HOMME ET LA JUSTICE DE DIEU

Au point de départ de l'enseignement de Paul se trouve l'idée éminemment hébraïque de la justice². Cette notion, formulée par l'Ancien Testament déjà et développée par la théologie juive ensuite, passant de là dans les écrits de la nouvelle Alliance, est en quelque sorte aux confins des deux religions. On sait que les Israélites faisaient consister le salut avant tout dans l'acquisition de la justice³. (Jér. XXI, 12 ; Ezéch. XVIII, 20 ; Esaïe XLII, 4 ; XLV, 8.) C'était en particulier l'objet de la recherche ardente des pharisiens ; et si Jésus les censure et les condamne, ce qu'il leur reproche, ce n'est certes pas de poursuivre la justice, mais c'est de la rabaisser à leur niveau pour se donner l'illusion d'y parvenir. (Matth. V, 20.) Saint Paul, lui, pouvait s'associer d'autant mieux à cette critique du maître qu'il avait fait l'expérience amère de la va-

¹ Rom. III, 20-22 : problème sôtériologique (doctrine du salut).

² Comp. Baur, *Paulus*, p. 522, 535 ; B. Weiss, *Theol. des N. T.*, § 65. — Il est à peine besoin de dire que, dans tout cet exposé, je me borne à indiquer les déclarations essentielles et typiques, auxquelles le lecteur attentif rattachera de lui-même les autres textes de contenu analogue.

³ Comp., pour le judaïsme postérieur, Weber, *Die Lehren des Talmud*, p. 267-277.

nité de la justice légale : c'est parce qu'il en avait touché du doigt l'irréremédiable insuffisance qu'à la justice de la loi il oppose sans relâche la justice de la foi. Pour apprécier la valeur de sa conception religieuse et théologique du salut, il importe donc de déterminer d'abord ce qu'il veut dire lorsqu'il parle de « justice. »

Dans le fait, l'apôtre n'en présente nulle part de définition exacte. Il suppose l'expression connue, et elle l'était, en effet, des membres des Eglises, lecteurs assidus des livres de l'Ancien Testament. D'après le sens hébreu primitif, ce mot signifie *ce qui est tel qu'il doit être* : ainsi « des balances de justice » (Lév. XIX, 36) sont des balances qui donnent la mesure sans rien ajouter ni retrancher ; « la pluie selon la justice » que le prophète promet aux Israélites (Joël II, 23), c'est une pluie normale, tombant du ciel en quantité nécessaire et dans le temps où elle doit venir ¹.

Ce terme donc, transporté dans la sphère religieuse, peut désigner suivant les cas soit une disposition de l'homme, soit un attribut ou une manière d'être de Dieu. En tant que qualité de l'homme, la justice est, selon le principe indiqué, l'obéissance à la règle, l'accomplissement de ce que la loi réclame ; c'est la conformité de la conduite humaine à la volonté souveraine du Seigneur. D'autre part, en tant que perfection de Dieu, — notion qui correspond strictement à la première, — la justice fait respecter cet ordre suprême par une double sanction de châtiments et de récompenses. Le Dieu juste se montre tel en frappant les rebelles et en accordant sa haute bienveillance à ceux qui se soumettent à lui, ce qui est l'idée généralement reçue de la justice.

Les deux acceptions se retrouvent, bien que dans une mesure inégale, sous la plume de saint Paul. Si l'apôtre ne mentionne la justice de Dieu que dans un nombre de textes très restreint, c'est que ce fait lui semble être au-dessus de toute

¹ Comp. B. Weiss, p. 227.

contestation possible ¹, et que ce n'est pas non plus sur ce point que portent les erreurs qu'il réfute dans ses écrits. Ne taxe-t-il pas de blasphème la seule supposition que Dieu puisse être injuste en déchaînant sa colère ²? Ne déclare-t-il pas aux Thessaloniciens qu'il est de la justice de Dieu de rendre l'affliction à ceux qui les affligent, et de donner du repos aux affligés? (2 Thess. I, 6, 7; comp. Rom. III, 25, 26.) Rien de plus net que cette affirmation solennelle du gouvernement divin, tel qu'il se manifeste dans le déploiement de la justice rémunératrice ou vengeresse.

Mais si le Seigneur frappe ou délivre tour à tour, c'est pour faire régner l'ordre moral dans le monde : nous en venons à l'autre sens, de beaucoup le plus fréquent, d'après lequel la justice n'est pas une manière d'être de Dieu, mais une disposition de l'homme ou la conformité de la conduite humaine à la volonté clairement exprimée du Seigneur. En tant que cette activité ainsi réglée est une grâce que l'Eternel accorde à ceux qui la recherchent, Paul l'appelle à plusieurs reprises « justice de Dieu. » — « Dans l'Evangile se révèle la justice de Dieu, » enseigne-t-il par exemple (Rom. I, 17), ce qui signifie que l'Evangile nous montre comment il faut obtenir cette qualité que le Seigneur réclame et que lui seul est en mesure de nous donner. (Comp. Rom. III, 21; X, 3; 2 Cor. V, 21.) Ces passages ne doivent donc pas s'entendre dans le sens d'une décision judiciaire ou d'une rétribution, puisque le contexte prouve qu'ils s'appliquent toujours à une situation déterminée de l'homme ³. Mais quelle est-elle, ou comment comprendre les conditions imposées à celui qui veut être « juste devant Dieu ? » (Rom. II, 13.) A cette question vitale le Juif

¹ Comp., dans la théologie juive, Weber, ouvr. cité, par exemple, p. 72 et suiv., 371 et suiv.

² Rom. III, 5, 6. Dieu ne saurait faire d'injustice, — ainsi raisonne l'apôtre, — puisque c'est lui qui doit juger un jour le monde. Paul considère cette dernière thèse comme exprimant une de ces vérités évidentes qu'il serait absurde et presque criminel de contester.

³ Rom. I, 17, par exemple : « Selon qu'il est écrit : Le juste vivra par la foi. »

répondait qu'il est nécessaire pour cela d'accomplir les prescriptions légales : c'était la solution reçue, celle qui se présentait à Paul la première, et qu'il lui importait aussi d'examiner avant toute autre, puisque, cette théorie admise, il était inutile de poursuivre l'enquête et de chercher ailleurs. Sous quel aspect considère-t-il donc ce sujet assurément capital, ou quelle attitude prend-il en face des prétentions judaïques ?

Deux interprétations divergentes peuvent être données de sa pensée. Certaines déclarations paraissent indiquer que l'apôtre écartait en bloc la justice de la loi, qu'il la condamnait rigoureusement et sans réserve, que non seulement il jugeait irréalisables les prescriptions données à Israël, mais que, même en supposant qu'elles fussent accomplies par l'obéissance la plus exacte, il leur contestait la force justificante ou la vertu nécessaire pour rendre les hommes agréables au Seigneur. Dans Galates III, 11, 12, par exemple, Paul ne semble-t-il pas mettre en présence deux justices rivales, incompatibles même ¹, l'une de la loi et l'autre de la foi, qu'il ne compare ainsi que pour condamner la première en concluant que seule la seconde ouvre au pécheur une issue favorable ? Ailleurs encore la même thèse est reprise et nettement établie. « Moïse, explique l'apôtre, définit ainsi la justice de la loi : L'homme qui fera ces choses vivra par elles. Mais voici comment parle la justice de la foi : Ne dis pas dans ton cœur : Qui montera au ciel ? c'est en faire descendre Christ ; ou : Qui descendra dans l'abîme ? c'est faire remonter Christ d'entre les morts. Que dit-elle donc ? La parole est près de toi, dans ta bouche et dans ton cœur : or, c'est la parole de la foi que nous prêchons.... » (Rom. X, 5-10.)

En d'autres termes, — telle est la question posée à l'homme, — pour être justifié, entasseras-tu des œuvres ? Prendras-tu d'assaut les demeures célestes par un incessant labeur ? Mais ce serait détruire le miracle de la résurrection de Jésus et de

¹ « Ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως. »

son ascension glorieuse. Christ est monté auprès de Dieu, ton représentant, ton frère ; tu n'as donc pas à gravir à nouveau cette cime ; qu'il te suffise de t'appuyer en toute confiance sur ton Libérateur. — Ou bien encore, obtiendras-tu le salut en descendant dans le séjour des morts, jusqu'à en explorer les abîmes ? Mais ce serait nier l'efficace du sacrifice offert par Jésus sur le Calvaire. Christ n'est-il pas allé dans les sombres demeures à ta place, lorsqu'il a goûté l'amertume du sépulcre ? Pourquoi recommencer à tes frais ce dangereux pèlerinage ? Pour être sauvé devant Dieu, ne cherche donc pas à conquérir la vie par des témérités ou par des actions d'éclat ; « la parole est près de toi, dans ta bouche et dans ton cœur, » contente-toi de recevoir docilement l'Evangile.

Assurément si c'est ainsi que l'on comprend le légalisme, il ne saurait procurer la justice requise par le Seigneur. Même les œuvres les plus sublimes de l'homme se retourneraient, au contraire, contre lui, puisqu'elles le sépareraient d'autant plus sûrement de ce Jésus qui a fait éclater à nos regards les merveilles de la miséricorde divine. A ce point de vue, il n'importe donc guère, semble-t-il, que les ordonnances de Moïse soient observées ou non, car elles font partie d'un système vieilli, d'un pacte insuffisant et désormais annulé ; ce n'est pas cette voie-là qu'il faut choisir pour obtenir la solution du problème.

Et cependant d'autres développements fort explicites reconnaissent aux préceptes du législateur israélite cette valeur suprême que paraissent contester les textes qui viennent d'être indiqués. Lorsque Paul, par exemple, polémique contre les Juifs, c'est moins leur doctrine que leur conduite qu'il relève et qu'il censure. « La circoncision, dit-il, est utile, si tu mets en pratique la loi » (Rom. II, 25 ; comp. v. 13), — thèse dont il est d'ailleurs difficile de nier la vérité quand on se place sur le terrain de la doctrine théocratique. Qu'est-ce, en effet, que la justice, sinon la conformité de la conduite

humaine à la volonté de Dieu ? et qu'est-ce que la loi, sinon l'expression de cette même volonté divine ? d'où l'on doit inférer que, s'il en était capable, l'homme trouverait l'accomplissement de la justice dans son obéissance à la loi. En somme, que conclure de cette apparente dualité ? L'apôtre admet-il, oui ou non, deux justices distinctes l'une de l'autre ? ou bien n'en reconnaît-il qu'une seule, en signalant les chemins parallèles qui semblent y conduire également ?

Dans la réponse à donner à cette grave question, tout dépend de l'idée qu'on attribue à Paul au sujet du mosaïsme et de ses exigences. S'il s'est représenté la loi comme réglant d'une manière exclusive l'extérieur¹, alors, en effet, le statut constitutif, même rigoureusement suivi, ne saurait procurer la justice devant Dieu, puisque c'est au cœur que Jéhova regarde. A l'appui de cette théorie on pourrait alléguer qu'aux prescriptions vieilles l'apôtre substitue avec insistance « l'esprit nouveau » (Rom. VII, 6), déclarant que « la lettre tue et que l'esprit vivifie. » (2 Cor. III, 6.) Néanmoins il ne faut pas oublier que, d'après le même auteur, « l'amour est l'accomplissement de la loi, » qui apparaît dès lors comme un précepte avant tout spirituel (Rom. XIII, 10) : par quelle voie ramener à l'unité ces thèses en apparence contradictoires ?

¹ C'est à cela qu'aboutit, en dernier ressort, la conception pharisaïque, avec son intellectualisme formaliste. Sans doute, dans l'appréciation de la conduite, ce système tient compte de l'intention ; celui, par exemple, qui mange de l'agneau dans la pensée que c'est du porc est coupable et a besoin de pardon, quoique le fait matériel soit assurément irréprochable. Mais la loi n'est pourtant pas une puissance spirituelle qui pénètre jusque dans le sanctuaire des affections et des pensées. « Il est avec le ciel des accommodations : » pour sauver sa vie, par exemple, on peut adorer une idole ; seulement il faut le faire en secret ; le légalisme, ainsi compris, est le terrain fécond d'où sort, touffue et plantureuse, la casuistique. (Voir Weber, p. 28-42 ; Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, II, p. 387-417.) D'autant plus grand est cependant le rôle qu'on attribue à la loi, reflet de la gloire de Dieu et directrice suprême des hommes. (Weber, p. 14 et suiv.) Il faut se reporter toujours à cet enseignement rabbinique pour comprendre l'énergie de la polémique d'un saint Paul ; l'Ancien Testament, à lui seul, n'expliquerait pas cette réaction violente.

L'analyse de cette dernière déclaration nous fournira, comme précédemment ¹, la clef de la difficulté signalée. La vérité contenue dans ce texte est évidente, ainsi que l'apôtre l'établit avec beaucoup de vigueur. (Comp. v. 8-10.) Aimez Dieu de tout votre pouvoir, et vous vous soumettez à lui sans réserve ; aimez le prochain comme vous-mêmes, et vous n'aurez d'autre mobile que de lui faire du bien : le commandement divin se réalisera en vous dans toute sa plénitude. Cette grande parole donnant donc la substance de la loi, il est manifeste que, si nous la pratiquions, notre conduite serait conforme à la volonté de Dieu ; nous posséderions le trésor inappréciable de la justice. Aussi Paul peut-il dire dans ce sens non seulement que « la loi est sainte » (Rom. VII, 12, 14, 22), mais encore que ceux qui s'y soumettent seront justes devant Dieu (Rom. II, 13) : de cette manière s'explique une des deux séries didactiques qui se sont présentées à notre étude.

D'autre part l'expérience nous montre qu'un tel amour est irréalisable. Nul ne l'a jamais eu vivant en son cœur. Dans cette situation, que fait l'homme ? Ne pouvant pénétrer jusqu'à la sève, incapable de se nourrir du suc de la parole divine, il se contente de prendre l'écorce desséchée ; il saisit anxieusement les branches à sa portée, et cherche sa règle de conduite dans des préceptes qui ne visent que l'acte extérieur. Ainsi comprise, la loi cesse aussitôt d'être « spirituelle » (Rom. VII, 14) pour être rabaissée au rang de « lettre » qui tue et qui périt. (2 Cor. III, 6.) Sans doute on peut chercher la justice sur cette voie, comme le faisaient avec une opiniâtreté invincible les Juifs contemporains de l'apôtre : mais c'est là « cette justice de la loi » que Paul oppose à « la justice de la foi, » et qu'il condamne. (Rom. X, 5-8.) Est-ce la faute de la loi ? Non certes, car par elle-même elle est « sainte, juste et bonne » (Rom. VII, 12) ; seulement elle

¹ Comp., pour l'enseignement des synoptiques, I, p. 404-407 ; pour la doctrine du judéo-christianisme, II, p. 51, 52.

devient mortelle dès que les hommes la dégradent pour se persuader qu'ils sont en mesure de l'accomplir ¹.

Nous concluons donc que le grand docteur chrétien ne distingue pas deux perfections, l'une de la loi, et l'autre de la foi ; car s'il admettait cette dualité, pourquoi ne pas mieux marquer la différence, et de quel droit désigner par un même mot ces deux justices ? Non, Dieu ne saurait avoir des mesures variant selon les dispositions des hommes : qu'on cherche à le satisfaire par des œuvres, ou qu'on s'approche de lui par la foi, qu'on choisisse l'une ou l'autre de ces voies ², sa volonté reste la même et doit toujours être saisie dans son indissoluble unité.

Mais cette remarque nous ramène à l'opposition signalée en tête de cette étude. Nous avons considéré d'un côté la justice de l'homme, en tant que conformité de la conduite humaine à la volonté divine, et d'autre part la justice de Dieu, activité par laquelle le Seigneur maintient ce principe en lui appliquant une sanction souveraine. Or, il y a rapport intime entre ces deux termes de l'antithèse, la justice de Dieu consistant à affirmer l'obligation de la justice de l'homme, et la justice ou l'injustice de l'homme provoquant le déploiement de la justice de Dieu. En d'autres termes, nous retrouvons au point de départ de la théologie de Paul l'idée de contrat, qui est à la base de la conception religieuse des Hébreux, et dont la place est si grande aussi dans l'enseigne-

¹ Quant au sens du mot de *loi*, on a affirmé que, dans le langage paulinien, *ὁ νόμος* désigne la loi mosaïque, tandis que *νόμος* (sans article) s'appliquerait d'une manière toute générale au principe directeur de nos actions. Mais, d'après l'enseignement de l'apôtre, il n'y a pas d'autre règle absolue donnée de Dieu que la loi israélite (rites et préceptes) ; en elle culminent et se concentrent même les connaissances morales que le païen trouve dans sa conscience (comp. Rom. II, 14, 15) : si l'homme était de force à la réaliser, il obtiendrait la vie, et c'est parce qu'il ne le peut qu'il ne lui reste d'autre refuge que la grâce divine saisie par la foi. Voir la discussion de ce point dans l'intéressante monographie de M. Ed. Grafe, *Die paulinische Lehre vom Gesetz* (Freiburg in B., 1884), p. 5 et suiv.

² Ce sont, en effet, les deux chemins proposés pour conduire à ce but identique : de là les expressions *ἐκαιοσύνη ἐκ νόμου*, *ἐκ πίστεως*. (Rom. X, 5, 6 ; comp. Gal. II, 21.)

ment des synoptiques. Ce pacte ou cette relation naturelle qui relie l'homme à son Dieu est impliqué par les notions corrélatives du créateur et de la créature. Moïse déjà en avait admirablement précisé les termes lorsqu'il avait dit : « Celui qui pratiquera ces choses vivra par elles ; » et : « Maudit soit quiconque n'observe pas tout ce qui est écrit dans le livre de la loi pour l'accomplir. » (Lév. XVIII, 5 ; Deut. XXVII, 26 ; Gal. III, 10, 12.)

Au reste, la conséquence est rigoureuse et ne saurait être éludée. Serviteur de Dieu, l'homme est tenu d'être juste ; si donc il se révolte, Dieu le maudit. (Rom. I, 18.) Le ciel se déchire pour laisser briller aux regards du pécheur l'éclat menaçant de la flamme céleste. C'est « la colère de Dieu, » qui descend et qui repose « sur toute impiété et sur toute injustice, » cette colère qui se manifeste dans la conscience par « les tribulations et par l'angoisse, » parce qu'elle n'est autre que le déplaisir redoutable de celui qui règne avec puissance comme le garant suprême de l'ordre moral ¹. (Rom. II, 9 ; comp. III, 3-6.) Mais si, d'autre part, l'homme remplit les conditions requises, il est au bénéfice des termes de l'alliance. (Gal. III, 12.) La justice, en le plaçant sous l'action « du Dieu vivant » (1 Thess. I, 9), a pour résultat de lui conférer la vie, « la vie éternelle » (Rom. II, 7), expression riche et féconde dans laquelle se résument tous les bonheurs, de même que « la malédiction » contient en elle toutes les amertumes et toutes les afflictions réservées comme un trésor d'ignominie au coupable.

¹ Aussi la « colère de Dieu, » telle que Paul la conçoit, implique-t-elle le châtiment actuel des pécheurs (comp. le présent ἀποκαλύπτεται, I, 18), que Dieu frappe en les livrant au joug avilissant de leurs convoitises (v. 24, 26, 28), jusqu'à ce que, — s'ils persévèrent dans leur voie de révolte, — il les rejette par la sentence désormais irrévocable prononcée contre eux au dernier jour. (II, 5-10.) C'est en vain que Ritschl cherche à éluder ce sens (*Rechtf. u. Vers.*, 2^e édit., II, p. 142-148), en dehors duquel il m'est impossible de comprendre ce que vient faire la thèse si fortement énoncée par le texte (I, 18) dans l'ensemble de l'argumentation de l'apôtre. Au reste, je reprendrai plus en détail la théorie ritschlienne de la colère de Dieu dans mon exposé de dogma-

§ 2. — L'UNIVERSALITÉ DU PÉCHÉ :

ANTHROPOLOGIE PAULINIENNE

Notre étude précédente a déterminé l'état de droit. Mais cet état de droit est-il l'état de fait ? La justice qui doit régler les relations de l'homme avec Dieu existe-t-elle dans la réalité de la vie humaine¹ ? Pour répondre à cette question l'apôtre distingue, dans l'exposé magistral que donne l'épître aux Romains, entre les Israélites « sous la loi » (οἱ ἐν νόμῳ), et la multitude des Gentils « sans la loi » (οἱ ἀνόμῳς, II, 12, 13 ; comp. I, 16), Juifs et Grecs représentant ainsi, dans la limite des connaissances de Paul, les deux courants qui s'étaient dessinés jusqu'alors dans l'histoire religieuse des peuples. Quelques mots tout d'abord sur la caractéristique qu'il donne du judaïsme.

Le privilège fort apparent des fils d'Abraham, c'est qu'ils avaient reçu le dépôt des saints oracles. (Rom. III, 2.) Dans le texte de la loi, ils possédaient l'expression de la volonté divine, « la formule de la connaissance et de la vérité » (II, 20), organisme didactique bien lié dans ses parties diverses et qui leur expliquait, par le témoignage d'un recueil authentique, ce qu'est l'idéal de la justice selon Dieu. Si donc Israël ne remplit pas les conditions voulues, il est et demeure excusable (II, 1) ; car, loin de pouvoir se justifier en prétextant l'ignorance, il ne doit s'en prendre qu'à lui-même et à son incurable perversité.

Quant aux païens, leur situation spirituelle paraît, à première vue, très différente. N'ayant pas la teneur exacte de

tique ; lire la critique très serrée qu'en a donnée, au point de vue exégétique, M. A. Dieckmann dans sa récente étude : *Die christliche Lehre vom Zorne Gottes*. (*Zeitschrift f. wissenschaft. Theol.* de 1893, II^e vol., 3^e cah., p. 321 et suiv.)

¹ Comp. le développement de ce sujet dans le riche et substantiel ouvrage de M. E. Menegoz, *le Pêché et la Rédemption d'après saint Paul* (1882). La distinction établie par cet auteur entre la notion morale et la notion dogmatique du péché est surtout digne de remarque.

la loi (II, 12), ils ne sauraient parvenir à la perfection morale, puisqu'il n'est possible de pratiquer le bien qu'à la condition de le connaître (X, 14), avantage qui semble leur être précisément refusé.

Quelque positive que soit à cet égard et sans aucun doute leur infériorité, Paul, néanmoins, n'a garde d'exagérer cette insuffisance qu'il met si bien en lumière. Si les Gentils n'ont pas en mains le texte des Ecritures, Dieu leur a cependant donné des lumières qui les rendent, eux aussi, sans excuse en cas de rébellion. Cette source d'informations religieuses est double. C'est d'abord le spectacle merveilleux de la nature, ce miroir où se reflètent en couleurs vives et brillantes les perfections divines. (I, 20.) En outre, à ce livre varié s'en ajoute un autre plus admirable encore : car si l'univers physique est comme un glorieux poème qui raconte la puissance du Seigneur et sa sagesse, il ne saurait toutefois nous amener aux attributs supérieurs de Dieu, tels que l'amour, la sainteté, la justice. Aussi l'apôtre complète-t-il sa caractéristique en conduisant ses lecteurs jusque dans le sanctuaire de l'âme, ce temple auguste où le païen découvre, gravée sur la table de sa conscience, la règle souveraine que le Juif avait reçue dans un document extérieur. « Quand les Gentils, qui n'ont point la loi, font naturellement ce que prescrit la loi, ils sont, eux qui n'ont point la loi, une loi pour eux-mêmes ; et ils montrent que l'œuvre de la loi est écrite dans leurs cœurs, leur conscience en rendant témoignage, et leurs pensées s'accusant ou se défendant tour à tour. » (II, 14, 15.)

Qu'on remarque avec quelle justesse et quelle netteté ce fragment relève le caractère précis, indiscutable des renseignements que les païens ont reçus en partage. Ce n'est pas le commandement abstrait qu'ils trouvent dans leur esprit, c'est « l'œuvre de la loi » ou la mise en pratique de ce précepte, c'est la manière dont il faut l'appliquer aux circonstances de la vie de chaque jour. Cette analyse est d'une vérité que confirme de tout point l'observation morale ; car

ce qui nous frappe dans les indications que nous donne la conscience, c'est que cette voix secrète ne nous dit pas en termes généraux ce que nous devons faire, mais c'est qu'elle nous montre dans chaque cas déterminé l'idéal à poursuivre ou le bien que nous sommes tenus d'accomplir.

Or, il y a même, dans ce travail, deux degrés successifs dont la série est finement relevée par l'apôtre. Ce qui détermine en premier lieu la conduite, c'est un penchant mystérieux qui, dans l'ordre de phénomènes que décrit ici saint Paul, pousse l'homme au devoir comme par une force instinctive (*φύσει*). Seulement, une fois l'acte consommé, celui qui l'a produit ne s'en tient pas au fait matériel ; il réfléchit, il raisonne ; « la conscience ajoute son témoignage » (*συμμετρούσης τῆς συνειδήσεως*), approuvant ou blâmant selon des règles précises, reconnaissant le bien lorsqu'il s'est réalisé, mettant aux prises « les pensées » pour qu'elles s'accusent ou qu'elles s'excusent, portant en un mot le flambeau de l'appréciation morale dans les régions profondes où s'élaborent en silence les mobiles secrets des actions. Autrement dit, l'étude que le Juif poursuit sur le texte de la loi quand il en dégage le principe directeur de sa conduite, ce travail méthodique et rigoureux, le Grec, lui aussi, est en mesure de l'opérer en lui-même. Avec le statut légal, Dieu lui a donné le conseiller qui interprète, le juge qui absout ou qui condamne : telle est, dans le jeu merveilleux de ses organes, la conscience du païen, guide fidèle qui ne lui fait jamais défaut dans le chemin de la vie, à moins que, par une abdication suprême, l'homme n'étouffe en lui cette voix importune pour se livrer à l'esclavage avilissant du péché.

Ainsi nous apparaît la situation religieuse et morale des deux peuples qui, d'après la conception de l'apôtre, président aux destinées de l'humanité. Quel usage Juifs et païens ont-ils donc fait de cette lumière divine qu'ils ont reçue. Dans le fragment de l'épître aux Romains dont nous venons d'analyser en partie le contenu (I, 18-III, 20), Paul répond à cette

question en se livrant à un véhément réquisitoire. Prenant d'abord à partie les Gentils, il n'a pas de peine à montrer qu'ils n'ont point obtenu la justice devant Dieu (I, 18-32), ce dont leurs débordements honteux donnent l'attestation éclatante. Puisqu'ils ont choisi l'erreur de préférence à la vérité, l'Eternel les en a punis en les livrant à leurs penchants infâmes : tel est même l'obscurcissement de leur conscience que, « tout en connaissant le jugement de Dieu qui déclare dignes de mort ceux qui s'adonnent à ces vices, non seulement ils les pratiquent, mais ils approuvent ceux qui les font. » (Vers. 32.)

Avec quelle volupé le Juif, enflé de ses mérites et plein de mépris pour la gentilité, ne devait-il pas suivre le développement de cette preuve accablante ! Mais Paul n'a garde de le laisser jouir de sa quiétude égoïste. Indigné, l'apôtre se retourne contre ce nouvel adversaire, pour lui jeter à la face ses inconséquences et son orgueil. « O homme ! qui que tu sois, toi qui juges, tu es inexcusable ; car en jugeant autrui, tu te condamnes toi-même, puisque tu fais les mêmes choses, toi qui juges !... » (II, 1⁴.) Le morceau central de cette accusation est débordant d'ironie. L'apôtre dévoile sans pitié la contradiction flagrante entre la théorie du Juif et sa pratique, entre ce qu'il prétend être et ce qu'il est en réalité. (Vers. 17-24.) En conclusion, tous les hommes, israélites ou païens, sont condamnés, ainsi que l'atteste l'Ecriture. (III, 9-18.) « Nulle chair ne sera justifiée devant Dieu par les œuvres légales » (III, 20) ; c'est la constatation péremptoire de l'universelle déchéance de l'humanité.

Ici, cependant, on pourrait objecter à Paul que son argumentation, quelque forte qu'elle soit, n'épuise pas le sujet et qu'elle n'est pas absolument probante ; on pourrait alléguer

¹ Le mot de Juif n'apparaît pour la première fois qu'au verset 9 (comp. v. 17) ; mais ces textes se relient, par une chaîne ininterrompue, à l'apostrophe qui est au point de départ. (Vers. 1.) Il faut remarquer d'ailleurs que la caractéristique du verset 5 (« en-

que si les Gentils, dans leur ensemble, pratiquent l'impureté, et que si les Juifs se livrent de même aux excès d'un formalisme hypocrite, ces vices nationaux ne sauraient impliquer la culpabilité de tous les hommes. Les Hébreux n'ont-ils pas eu leurs prophètes, serviteurs fidèles de Jéhova ? Et le paganisme, de son côté, ne s'honore-t-il pas à bon droit d'avoir produit de grandes et nobles figures ? Ou pour poser le problème en termes plus généraux, suffit-il de condamner en bloc Juifs et païens pour avoir établi le péché de toute la race humaine ? La démonstration que nous avons esquissée à la suite de Paul n'est-elle pas en quelque mesure illusoire, puisqu'elle exigerait, pour être rigoureuse, que tous les exemplaires de l'espèce fussent pris à partie et convaincus l'un après l'autre d'indignité ? Aussi bien, l'apôtre ne s'en tient pas à ce jugement sommaire ; c'est sur le terrain psychologique qu'il fait porter le poids de la preuve qu'il développe, ainsi qu'un raisonnement par analogie le montrera. Quand un philosophe décrit les facultés de l'esprit, il ne songe pas assurément à vérifier ses allégués en passant tous les hommes en revue. Il se contente d'en choisir un petit nombre ; il s'applique en particulier à se bien analyser lui-même ; et si les expériences qu'il a faites sont correctes, chacun sera en mesure, par ses observations personnelles, d'en reconnaître la vérité. Tel est le fondement des sciences qui ont pour objet l'être humain et les phénomènes de sa vie. Elles partent du principe que ce qui est vrai de l'un l'est également de l'autre, parce que, pour l'essentiel, les individus les plus divers sont identiques et que l'étude bien faite de quelques-uns ou même d'un type unique s'étend en définitive à tous.

Mais cette remarque est-elle applicable au sujet spécial qui nous occupe ? Le péché tient-il si bien à la constitution de l'homme, qu'en vertu d'un nombre restreint de témoignages

durcissement et cœur impénitent ») dépeint à merveille le péché favori du judaïsme, qui s'y livrait d'autant plus sûrement qu'il se détournait d'autre part avec dégoût des vices grossiers que Paul vient de flétrir dans la péricope qui précède. (I, 18-32.)

d'ailleurs irrécusables on soit en droit d'affirmer que ce penchant funeste règne sur toute l'humanité ? Pour établir ce fait, il serait nécessaire non seulement de consulter l'histoire des peuples, mais de fournir une preuve psychologique, de rechercher les impulsions de la nature humaine actuelle, de creuser jusqu'aux racines de la conduite morale pour y discerner les ressorts secrets des pensées et des actions. Or, cette démonstration, Paul l'a aussi donnée. Il ne se borne pas à constater en général la victoire du mal sur le bien dans le monde ; par une analyse vigoureuse et pénétrante, il remonte à la cause et ramène tout à l'influence d'un principe que chacun, s'il le veut¹, peut découvrir en lui-même : nous en venons à l'étude de sa théorie fort originale de la *chair*.

La chair (*σάρξ*), telle que l'apôtre l'entend, désigne-t-elle un organe ou une faculté spéciale ? Est-elle un des éléments constitutifs de l'homme, ou bien faut-il y voir plutôt une manière d'être, une direction particulière du pécheur ? Nous ne saurions répondre à ces questions sans esquisser à grands traits l'anthropologie qui se dégage des lettres pauliniennes. On sait que cette doctrine, comme elle se trouve ailleurs chez les auteurs sacrés, est des plus simples. D'après la conception biblique, l'homme est à la fois esprit et matière, ce qui fait de lui l'intermédiaire naturel entre le Créateur et la créature confiée à sa garde. Formé de la poussière terrestre (Gen. II, 7), il est « corps ; » animé du souffle divin, il est « esprit, » et le tout dans l'unité d'une « âme vivante : » telle est du moins la division qui prévaut dans l'Écriture², et qui n'est pas non plus sans laisser quelque trace dans les épîtres de Paul. (1 Cor. VII, 34 ; 2 Cor. VII, 1.) L'apôtre cependant, avec son génie analytique pénétrant, pousse plus loin que ne le font à son époque les autres docteurs chrétiens l'étude des phénomènes qui se rapportent à la vie spirituelle

¹ Il faut pour cela ouvrir les yeux à la lumière qui vient de Christ, ainsi que nous le montrerons dans la suite.

² Comp. I, p. 429-431.

et morale. Tandis que le Nouveau Testament en général tend à confondre l'esprit (*πνεῦμα*) et l'âme (*ψυχή*)¹, Paul a toujours soin de distinguer². D'après sa théorie, l'esprit, l'âme et le corps sont des termes parallèles, c'est-à-dire que cette psychologie repose sur la *trichotomie* ou division en trois (1 Thess. V, 23), conception platonicienne d'origine, mais qui, de là, avait passé dans le judaïsme alexandrin et dans la langue courante. Au reste le grand théologien de l'Eglise primitive ne l'adopte qu'en l'incorporant à l'organisme de son système : rien de plus caractéristique, en effet, que le sens qu'il donne à ces expressions si fréquentes dans ses écrits.

L'âme étant, selon l'usage hébreu, le centre de l'être humain, l'apôtre précise cette donnée en ce qu'il en fait la source et le foyer des impulsions naturelles, le moi de l'homme qui vit et qui se développe en dehors des influences d'en haut. Aussi Paul déclare-t-il que le premier Adam est devenu « âme vivante, » tandis qu'il attribue au second la qualité d'« esprit vivifiant » (1 Cor. XV, 45), d'où il résulte que, si notre activité terrestre et pécheresse dérive de l'ancêtre historique de notre race, Christ nous communique d'autre part les pensées et les affections qui nous ramènent à Dieu. L'âme et l'esprit sont donc moins deux facultés que deux manières d'être, deux directions morales qui se présentent à nous, deux courants divergents dont chacun nous entraîne sur une pente déterminée. Là où prédominent les énergies « psychiques » ou de

¹ Comp., par exemple, Luc I, 46 ; Matth. XXII, 37 ; Act. XIV, 22 ; 1 Pier. I, 22 ; où la *ψυχή* est représentée comme étant le siège de sentiments que les lettres pauliniennes attribuent au *πνεῦμα*. Aux écrits de saint Paul se rattache, sur ce point comme sur d'autres, l'épître aux Hébreux, dont la psychologie, autant qu'on peut juger, est analogue à celle de l'apôtre. (Hébr. IV, 12.) Quant à l'adjectif *ψυχικός*, avec le sens défavorable qu'on connaît, il ne se trouve que dans Jacq. III, 15 et Jude, v. 19, en dehors de la littérature paulinienne.

² Les exceptions qu'on a signalées sont apparentes et se ramènent sans peine à la règle : ainsi, dans Eph. VI, 6, *ἐκ ψυχῆς* ne veut pas dire que les forces pour l'accomplissement de la volonté de Dieu viennent de l'âme ou de la vie animale ; cette expression signifie : de bon cœur, volontiers. (Comp. Col. III, 23)

la vie animale, le « cœur, » par exemple (*ἡ καρδιά*), ce foyer dans lequel se concentre l'activité personnelle, se montre impénitent et tout obscurci de ténèbres (Rom. I, 21, 24 ; II, 5, etc.) ; chez l'homme « spirituel, » au contraire, c'est l'organe qui s'ouvre à la vérité céleste et par le jeu duquel on arrive à la justice et à la sainteté. (Rom. II, 29 ; V, 5 ; X, 10, etc.) De même « l'entendement » (*ὁ νοῦς*) peut être, suivant les cas, soit un principe producteur de mensonge et de pensées mauvaises (Rom. I, 28 ; Eph. IV, 17 ; Col. II, 18), soit une clarté salutaire qui nous dirige dans la voie royale de l'obéissance au Seigneur (Rom. VII, 23, 25) ; — quoiqu'il faille ajouter que cette lumière a besoin d'être sans cesse renouvelée¹, car elle est souvent obscurcie même chez le chrétien, ce qui m'amène à présenter une dernière remarque.

L'antithèse de « psychique » et de « spirituel » (1 Cor. II, 14, 15 ; XV, 45, 46) n'établit pas seulement une opposition d'homme à homme, comme si les uns étaient tout absorbés par les besoins inférieurs de la vie naturelle, tandis que d'autres se soumettraient sans réserve à l'action déterminante de l'esprit. Même chez les enfants de Dieu se manifeste cette dualité ; bien plus, ce ne sont pas des influences lointaines, intermittentes et auxquelles il soit facile de se soustraire. Chacun de ces pouvoirs forme au contraire un organisme de vie, avec ses préjugés et ses habitudes, avec sa théorie du monde, avec l'ensemble complexe de ses énergies et de ses impulsions. Ce sont deux rivaux qui luttent pour le sceptre

¹ Rom. XII, 2 ; Eph. IV, 23 ; ce dernier texte contient même une expression qu'il vaut la peine de relever. Le croyant, nous est-il dit, doit être transformé non dans le *νοῦς* seulement, mais « dans l'esprit de son entendement » (*τῷ πνεύματι τοῦ νοῦς*), c'est-à-dire dans les influences spirituelles qui sollicitent sa pensée et qui, toujours exposées dans ce monde aux souillures du péché, doivent se purifier au contact de l'Esprit de vie. — Quant aux nuances plus spéciales dont l'étude n'est pas nécessaire à l'intelligence de ce sujet, je renvoie le lecteur aux commentaires ou aux monographies. Ainsi *ὁ νοῦς* peut signifier « le bon sens » (2 Thess. II, 2), « la conviction » (Rom. XIV, 5), « l'esprit rassis » par opposition à l'état extatique (1 Cor. XIV, 14, 15, 19), autant d'acceptions dérivées qui se rattachent sans peine au sens général de faculté théorique ou d'entendement.

de la conduite humaine. L'un est ce que l'apôtre appelle « l'homme nouveau » (ὁ καινὸς ἄνθρωπος), création glorieuse de Dieu puisqu'il devient en nous l'organe de la régénération de l'Evangile. (Eph. IV, 24.) Et d'autre part se dresse la figure hideuse du représentant obstiné du péché même chez le fidèle ; c'est le « vieil homme » (ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος), esclave des convoitises impures et qu'il faut refouler sans relâche par la force triomphante du Seigneur. (Eph. IV, 22¹.) Or, pour le combattre avec succès, il importe de le connaître : quel est donc le siège ou le point d'appui de ce pouvoir haïssable ? question pressante qui nous ramène au problème déjà posé de la conception paulinienne de la chair.

L'apôtre prend ce mot dans plusieurs acceptions dont il est nécessaire d'établir l'enchaînement et les différences. D'après le sens primitif, la chair est la substance dont se compose le corps (2 Cor. VII, 1 ; comp. 1 Cor. VII, 34), mais en tant que cet élément est périssable, qu'il appartient au monde des choses qui passent, qu'il est ou qu'il sera soumis un jour à la dissolution. Selon cette signification, la mort du Sauveur, par exemple, n'a détruit que « le corps de sa chair², » c'est-à-dire ce dont Christ s'est dépouillé dans le sépulcre pour élever auprès de Dieu, dans les demeures célestes, son corps désormais triomphant et glorieux. (1 Corinthiens XV, 42-49.) Dans ce sens aussi Paul affirme que la vie du Sauveur doit se manifester en nos corps non pas à la résurrection seulement, mais ici-bas déjà dans les épreuves qui atteignent « la chair mortelle³. » Cette idée de faiblesse et de fragilité se trouve également marquée partout où il est question de l'homme dans son ensemble. « La chair »

¹ Quant à l'opposition entre « l'homme extérieur » et « l'homme intérieur » (2 Cor. IV, 16), elle n'a pas de portée morale défavorable, attendu qu'il est possible de se la représenter même en Jésus ; c'est le double mouvement descendant et ascendant qu'on peut discerner dans toute vie d'homme, à mesure que diminue l'action des éléments terrestres et que grandit et s'affirme ce qu'il y a en nous d'éternel.

² « Ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ. » (Col. I, 22 ; comp. Eph. II, 15.)

³ « Ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν. » (2 Cor. IV, 10, 11.)

(Rom. III, 20 ; Gal. II, 16), ou « la chair et le sang » (Gal. I, 16 ; 1 Cor. XV, 50), c'est l'être humain saisi comme organisme terrestre, qui ne saurait entrer dans le royaume invisible sans subir une transformation profonde, changement nécessaire pour qu'il reçoive l'immortalité promise aux rachetés du Seigneur.

Mais à quoi bon ce renouvellement que réclame l'Évangile ? Formé à l'image de Dieu lui-même, l'homme n'est-il pas digne de la gloire céleste ? A cela l'apôtre répond qu'il ne peut l'être dans sa situation présente (1 Cor. XV, 50), ce qui nous conduit à l'une des idées essentielles de l'enseignement paulinien. L'homme dans son ensemble n'étant que chair, c'est-à-dire créature périssable, et d'autre part l'homme dans son ensemble subissant l'esclavage du péché, le mot qui dépeint notre infirmité native en vient à s'appliquer au mal qui nous consume : dans ce sens « la chair » est non le péché lui-même, — expressions qu'il ne faut jamais confondre, — mais le siège du péché dans notre vie, le centre et le principe de ce pouvoir destructeur. Parfois ce foyer de corruption semble s'identifier avec le moi¹, ce qui s'explique par le fait que l'homme actuel, si Dieu n'intervient en sa faveur, est sans contrepoids sous le joug de cette puissance maudite. Le plus souvent, néanmoins, la « chair » est distinguée et n'apparaît que comme la source empoisonnée des pensées souillées ou des affections coupables qui tendent à dominer notre vie. (Rom. VIII, 6, 7 ; XIII, 14 ; Gal. V, 16-21, 24 ; VI, 8, etc.) La « chair » étant donc, dans un sens comme dans l'autre, la concentration de nos forces naturelles, comment tenir compte de ces deux nuances ou de ces deux aspects du problème, et quelle relation établir entre cette doctrine et la conception psychologique de Paul ?

¹ « Le bien n'habite pas en moi, c'est-à-dire dans ma chair » (Rom. VII, 18), la chair marquant la personnalité naturelle. Comp. 1 Cor. III, 3, où les expressions : « Être charnel » (σαρκικός), et : « Marcher selon l'homme » (κατὰ ἄνθρωπον) sont traitées comme synonymes, ce qui signifie que la chair se substitue au moi, c'est-à-dire à l'homme pécheur.

Pour résoudre cette question, il suffira de reprendre les trois termes de la division trichotomique à laquelle se rattache le système de l'apôtre. La chair, telle qu'elle vient d'être décrite, s'identifierait-elle peut-être avec l'esprit ? Mais puisque l'esprit est, au contraire, ce qui dans l'homme se rapproche de Dieu, cette solution doit être d'emblée écartée. Ou bien, si l'on passe à l'autre extrême, la chair résiderait-elle dans le corps ? en viendrait-elle à se confondre avec le déploiement de l'activité matérielle ? Cette hypothèse semble, à première vue, très fortement appuyée et mérite d'être serrée de près.

Ce qui la favorise d'abord, c'est l'analogie des expressions employées par les textes. La chair, au sens ordinaire, n'étant autre que la substance du corps, quoi de plus simple que de conclure de la similitude physique à l'identité morale, en supposant que le corps est en lui-même un principe de péché ? Non seulement cette théorie prédomine chez les philosophes de la Grèce ; non seulement elle est familière au judaïsme d'Égypte¹ ; mais on la trouve même dans la théologie palestinienne, d'après laquelle le corps opprime l'âme et la paralyse en agissant sur elle comme une sorte de levain d'impureté². J'irai plus loin : l'expérience même semble justifier en quelque mesure cette thèse, puisqu'elle nous montre que, dans mainte circonstance, nos appétits physiques sont en nous une puissance rebelle, qui n'a d'énergie que pour le mal, — ce que Paul aussi semble établir en plus d'une déclaration fort explicite. N'exhorte-t-il pas, en effet, avec insistance les chrétiens à « faire mourir les actions du corps » (Rom. VIII, 13), ou bien « à dépouiller le corps de la chair » (Col. II, 14), et ne parle-t-il pas « du corps du péché » (Rom. VI, 6) ou de « la loi du péché qui est dans nos membres ? » (Rom. VII, 23.)

¹ *Sapience de Salomon*, surtout Philon ; comp. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, II, p. 758, 880, 881. Néanmoins, quoi qu'en dise M. Pfleiderer (*das Urchrist.*, p. 161), la conception dualiste de ces auteurs est fort différente de celle de Paul, qui n'a jamais, comme le fait la *Sapience de Salomon* (VIII, 19, 20, par exemple), enseigné la préexistence de l'âme.

² Weber, p. 220-223 ; Pfleiderer, *das Urchrist.*, p. 185, 186 ; *der Paul.*, p. 65-70.

Toutefois l'examen d'autres textes importants et non moins catégoriques nous conduit à une conclusion très différente. Si le corps était mauvais en soi, pourrait-il être « le temple du Saint-Esprit » comme Paul exige qu'il le devienne ? (1 Cor. VI, 19, 20.) Les chrétiens seraient-ils obligés d'offrir leurs « corps en sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu, » ce qui est leur « service raisonnable ? » (XII, 1.) Comment comprendre, en outre, dans cette supposition, la christologie de l'apôtre, qui certes attribue au Sauveur un corps réel (Rom. VII, 4 ; 1 Cor. X, 16 ; XI, 24, 27, 29 ; Col. I, 22 ; comp. Rom. I, 3 ; Gal. IV, 4), tout en maintenant que ce même Jésus n'a pas connu le péché, qu'il est toujours demeuré pur des imperfections et des souillures¹ ? (2 Cor. V, 21.) En présence de ces paroles et d'autres encore qu'on pourrait y ajouter, il est inadmissible d'attribuer à Paul une conception qui ferait résider le mal dans la matière.

L'esprit donc d'un côté, et le corps de l'autre étant exclus, reste le troisième terme, l'âme, en tant que centre et foyer de la vie naturelle. Ici nous tenons enfin la solution désirée. L'apôtre établit, en effet, entre « l'âme » et la « chair, » une connexion que plusieurs textes mettent très nettement en lumière. N'oppose-t-il pas les mots « spirituel » et « charnel » de la même manière qu'il met en antithèse « spirituel » et « psychique, » au point que « psychique » et « charnel » semblent devoir être pris l'un pour l'autre, et cela dans le cours d'un même développement ? (1 Cor. II, 14, 15 ; III, 1-3.) Au reste il est facile de comprendre la raison

¹ M. Holsten estime, il est vrai, d'après 2 Cor. V, 21 et Rom. VIII, 3, que Paul n'hésite pas à traiter Jésus comme pécheur (*Zum Ev. des Paulus und des Petrus*, p. 437) ; mais cette théorie a été suffisamment réfutée pour qu'on puisse se dispenser d'y revenir. (Comp. par exemple, Sabatier, *l'Apôtre Paul*, p. 305-308 ; Godet, *Comment. sur l'ép. aux Rom.*, exégèse de Rom. VIII, 3, 4 ; R. Schmidt, *die paulinische Christologie*, Göttingen, 1870, p. 92 et suiv.) M. Pfeiderer lui-même, après avoir partagé l'idée de M. Holsten, pour lequel le péché « est comme une substance physique attachée à la chair de Christ et qui aurait été tuée par sa mort, » rejette carrément cette manière de voir dans ses derniers écrits et va jusqu'à la traiter de « conception fantastique. » (*Das Urchrist.*, p. 231, 232 ; *der Paul.*, p. 73-75.)

de cette correspondance. Si « l'âme, » selon saint Paul, c'est le moi, la personnalité naturelle, « la chair, » c'est également l'homme dans son ensemble, ce qui s'explique d'autant mieux que, d'après l'anthropologie hébraïque, la chair est la substance animée ou que « l'âme de toute chair est dans le sang. » (Lév. XVII, 11.) « La chair, » ainsi que nous l'avons montré, c'est l'homme dans son contraste avec Dieu ; or, comme en réalité l'homme est pécheur, « la chair » en vient à désigner l'organisme de ses impulsions mauvaises. Tantôt ces instincts naturels semblent se confondre avec notre activité, tantôt ils sont tenus en échec jusqu'à un certain point par les influences qui partent de Dieu, d'où vient le fait que parfois « la chair » et le moi sont identifiés, tandis qu'ailleurs ils se distinguent. « La chair » n'est donc pas, comme l'exposait récemment encore M. Beyschlag, la simple incapacité de l'esprit vis-à-vis des appétits sensibles ¹, car l'apôtre ne restreint pas jusque-là le phénomène qu'il analyse ; selon sa théorie, c'est l'homme en général qui lutte contre la volonté du Seigneur. Que penser de cette résistance opiniâtre ? Est-ce la faute du corps ? Est-ce la faute de l'esprit ? Rien n'indique que Paul se soit posé ces questions, qui, dans la pratique, n'importent guère : apparemment la désobéissance est le fait de l'être humain tout entier ².

¹ *Neutest. Theol.*, II, p. 41.

² L'apôtre ne dit donc pas : Le foyer du péché en l'homme, c'est la raison ; ou : Le foyer du péché en l'homme, c'est la matière. Il dit : Le foyer du péché en l'homme, c'est l'homme ; ou, lorsqu'il tient compte des protestations du principe supérieur : Le foyer du péché en l'homme, c'est l'instinct naturel de l'homme. Là où d'autres ne voient qu'une déviation locale ou qu'un désordre superficiel, Paul plonge le scalpel jusqu'à la racine de l'existence humaine actuelle. Voilà ce que signifie l'idée paulinienne de la « vie animale » ou de « la chair, » sans qu'il soit possible, me paraît-il, de serrer de plus près une pensée qui, pour la forme du moins, reste en partie imagée et populaire. Au reste, même d'après la théologie juive, l'âme et le corps sont étroitement unis dans le péché, et l'âme, plus éclairée, est aussi plus responsable, puisque, selon la comparaison qu'emploient les rabbins, le corps est comme le rustique villageois ignorant de la loi divine, tandis que l'âme est semblable à l'habitant privilégié de Sion, la sainte cité d'où rayonne le sanctuaire. (Weber, p. 222, 223.) On voit quelle distance il y a de cet enseignement enfantin à celui des épîtres pauliniennes. Avec son

Néanmoins, ce principe d'infection qui travaille sourdement dans les régions profondes de la vie agit surtout en nous grâce à nos impressions sensibles : voilà un élément fort important du problème, que Paul a mis en relief dans plusieurs de ses attestations. N'est-il pas manifeste que, si le corps peut être pur, — preuve en soit Jésus-Christ, — et s'il doit le devenir pour nous tous lors de la résurrection, c'est en lui, cependant, que les principes hostiles à Dieu trouvent leur point d'appui le plus solide ? L'être physique n'a-t-il pas ses instincts et ses penchants, légitimes à leur place, mais qui s'insurgent et qui deviennent chez la plupart une cause de tentations subtiles ou grossières, de chutes incessantes et d'esclavage douloureux ? Aussi comprend-on que Paul emploie de préférence le mot de « chair ¹ » pour désigner le siège du péché dans l'homme, et que, dans sa lumineuse analyse des phénomènes de notre vie, il fasse ressortir la complicité que la chair ainsi conçue trouve dans le corps lui-même, qu'elle subjugue et qu'elle façonne comme son docile instrument ². De là les déclarations déjà citées sur « le corps de la chair, » ou sur « le corps du péché, » ce tyran qui nous domine dans notre état de nature ³. D'autre part, en face de ce pouvoir de mort, il y a chez le croyant une puissance de vie impérissable. Si la chair a ses aspirations, qui tendent au péché, l'esprit, cette création de Dieu, rayonne

sans profond et l'élan de sa foi, le grand docteur chrétien s'élève au-dessus de ces subtilités pour revenir, d'un seul coup d'aile, au monisme religieux représenté par les anciens prophètes.

¹ Plutôt que de dire *ψυχή*, par exemple, comme il aurait pu le faire d'après l'anthropologie hébraïque.

² L'apôtre ne se borne donc pas à subir, comme on l'a dit (Holsten, *Zum Ev. des Paulus und des Petrus*, p. 367 et suiv. ; Pfeiderer, ouvr. cités), l'influence du judaïsme contemporain, dont l'anthropologie est à la fois plus compliquée et moins profonde. Relire, dans l'autre sens, le développement fort remarquable que donne M. E. Menegoz. (*Le Péché et la Rédemption d'après saint Paul*, p. 37 et suiv.)

³ Col. II, 11 ; Rom. VI, 6. Dans ces passages et dans d'autres du même genre, si « chair » était synonyme de « corps, » à quoi bon cette répétition de termes. Voir aussi les textes qui présentent la loi du péché comme habitant « dans les membres » (Rom. VII, 23), et ceux qui exhortent les fidèles à « faire mourir les actions du corps. » (Rom. VIII, 13 ; comp. VII, 24 ; VIII, 23 ; 2 Cor. IV, 10.)

dans le chrétien comme une lumière céleste, chacun des deux principes produisant des œuvres correspondantes, fruits de corruption chez l'homme qui sème pour la chair, mais chez celui qui sème pour l'esprit, fruits de justice et de vie éternelle. (Gal. V, 16-25 ; VI, 7, 8 ; Rom. VIII, 5-8, 12, etc.)

Or, de l'état actuel du fidèle nous sommes en droit de remonter à la situation morale de l'homme naturel. Ici se retrouve l'antagonisme de la chair et de l'esprit ; seulement il apparaît dans un autre ordre et sous une forme modifiée. Le rapport des termes est, en effet, renversé ; car tandis que la chair a perdu, de droit, son empire sur le croyant, elle est efficace et énergique dans la vie humaine en dehors de l'Evangile. L'influence de Dieu n'a pas disparu, sans doute. Parfois elle est imperceptible ¹, bien que réelle ; mais souvent aussi, sollicité par les deux forces rivales, l'homme se sent déchiré : la lutte éclate avec les emportements et le fracas de l'orage. (Rom. VII, 14-25.) Telle est la cause profonde du mal qui exerce ses ravages dans toute l'humanité. Antérieurement à la régénération de l'Evangile, — là où la lueur céleste n'est pas éteinte, — il y a en chacun de nous deux moi, l'un qui prend plaisir à la loi divine, l'autre charnel et vendu au péché. Et non seulement ces adversaires luttent dans le champ clos de notre âme, mais, dans notre état naturel, l'un est toujours vainqueur et l'autre toujours en déroute ; dans notre état naturel, — telle est l'amère leçon de l'expérience, — le péché nous tient asservis sous son redoutable pouvoir.

Voilà ce qui ressort en particulier du célèbre fragment qui vient d'être cité (Rom. VII, 14-25), description dramatique et saisissante qui ne peut s'appliquer qu'à l'homme naturel, puisqu'il est inadmissible de dire du chrétien qu'il a « la volonté, mais non le pouvoir de faire le bien » (v. 18), captif qu'il est « de la loi du péché dans ses membres. » (Vers. 23.) Saint Paul, dès le chapitre suivant de l'épître aux Romains,

¹ Alors la chair tend à se confondre avec le moi tout entier. (Voir plus haut.)

n'affirme-t-il pas le contraire ? (VIII, 2-17.) Chez l'inconverti déjà en partie réveillé coexistent donc ces deux puissances, qui s'opposent l'une à l'autre parfois avec une sauvage énergie, bien que le principe spirituel ne puisse qu'être vaincu dans ce conflit inégal.

Il faut remarquer à ce propos que, lorsqu'il décrit l'état du pécheur en dehors de l'Evangile, l'apôtre emploie de préférence le mot de νοῦς (entendement) pour désigner l'agent supérieur. (Rom. VII, 23, 25.) Non qu'il conteste « l'esprit » (πνεῦμα) à l'homme naturel, ainsi que l'ont admis plusieurs critiques¹ : diverses raisons militent, à mon avis, contre cette interprétation. D'abord la division trichotomique (1 Thess. V, 23) doit être vraie de l'homme en général pour s'appliquer au croyant : car autrement il faudrait supposer, — conception étrange et que rien n'indique dans les épîtres de Paul, — qu'un élément substantiel, « l'esprit, » étranger à l'humanité première, s'ajoute ou se communique comme par magie au fidèle². Et que dire de l'analyse si lumineuse du travail de la conscience (Rom. II, 14, 15), ce qui suppose assurément qu'il y a chez les païens un reflet de la clarté céleste pour les guider dans leur obscurité ? En outre, si le πνεῦμα faisait absolument défaut à l'homme dans son état de nature, où serait le point de contact entre l'âme humaine et l'Evangile ? Non, le Gentil, d'après l'enseignement que nous analysons, n'est point abandonné à lui-même : malgré ses infidélités et ses souillures, il reste en lui des lueurs parfois vives et brillantes (Rom. I, 19, 20 ; II, 14, 15 ; comp. Act. XIV,

¹ Voir en particulier Sabatier, *l'Apôtre Paul*, p. 269 ; *l'Origine du péché dans le système théologique de Paul*, (1887), p. 28, 37. Dans l'autre sens, c'est-à-dire en faveur de l'existence du πνεῦμα même chez l'homme naturel, comp., d'entre les travaux les plus récents, Pfeiderer, *der Paul.*, p. 75 ; Beyschlag, *Neutest. Theol.*, II, p. 35, 36.

² Comp. 1 Cor. II, 11 ; V, 3, 4 ; 2 Cor. II, 13, où il n'est pas question de l'esprit dans le sens spécifiquement chrétien. Ailleurs l'esprit est simplement juxtaposé au corps, comme c'est le cas dans la psychologie courante, dont les catégories ne sont certes pas à l'usage exclusif de ceux qui ont reçu l'Evangile. (1 Cor. VII, 34 ; 2 Cor. VII, 1.) Quant à 1 Cor. XV, 45, ce texte sera repris dans la suite.

17 ; XVII, 28), et « l'esprit » n'est autre que ce foyer des aspirations divines, ce sanctuaire intime où tout homme se retire pour s'entretenir avec son Dieu.

Telle est, même chez le païen, cette lumière d'en haut, cette capacité du divin, — obscurcie, il est vrai, au point qu'elle semble parfois disparaître¹, — mais qui se ranime au contact de la vérité rédemptrice pour devenir « l'esprit » (πνεῦμα) dans le sens spécifiquement chrétien du mot. Entre la situation de l'homme inconverti et celle du croyant intervient un changement profond, une création divine (2 Cor. V, 17), sans qu'il y ait pourtant rupture d'identité personnelle ; c'est une transformation radicale par le dépouillement du péché et de ses chaînes ; l'« esprit » précédemment atrophié renaît et se développe en présence de Jésus-Christ. Au reste, si Paul ramène plutôt au νοῦς l'activité spirituelle qui subsiste en dehors de l'Évangile², c'est sans doute en partie afin de mieux distinguer entre la nature et la grâce, en partie aussi pour montrer que ce travail instinctif se réduit à des efforts sublimes, mais stériles, puisque l'intelligence humaine (νοῦς) ne saurait, à elle seule, conduire définitivement au salut.

Ainsi est établi le bilan religieux et moral de l'homme, c'est-à-dire que nous tenons au terme de cette étude la preuve que nous demandions. La puissance du péché ne ressort pas seulement du fait historique de la dépravation des Gentils et de l'endurcissement des Juifs : la thèse de l'apôtre est confirmée par une analyse psychologique remarquablement serrée et dont chacun, s'il le veut, peut reconnaître par expérience la justesse. Assurément cette démonstration n'est complète

¹ L'apôtre paraît supposer, en effet, que ce πνεῦμα peut échapper au salut, c'est-à-dire qu'il peut périr (1 Cor. V, 5) lorsqu'il s'abandonne sans contrepoids aux influences impures qui l'enveloppent. (Comp. 1 Cor. VII, 34 ; 2 Cor. VII, 1.) Dans ce cas, le pécheur est définitivement perdu, ce qu'on ne peut pas dire assurément de l'homme naturel en dehors de l'Évangile.

² Je rappelle à ce propos le texte Eph. IV, 23, où νοῦς et πνεῦμα sont combinés dans une même tournure ; à relever de même le parallélisme entre : « ἀποθέσθαι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον » (v. 22), et « ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοῦς. » (Vers. 23.)

que pour celui qui s'ouvre aux clartés révélatrices de l'Evangile, comme aussi ce n'est qu'après sa conversion que Paul juge avec cette rigueur son état précédent et la situation de toute l'humanité naturelle. Mais le Juif et le païen eux-mêmes, lorsqu'on les y rend attentifs, peuvent s'approprier les conclusions de ce vigoureux et saisissant réquisitoire. Les textes l'établissent avec une force singulière : loin d'être un accident facile à réparer, la chair forme en nous le fond ténébreux de l'existence actuelle ; pour quiconque n'a pas étouffé la voix de sa conscience (Rom. II, 14, 15 ; VII, 25), la simultanéité des deux moi que décrit si bien l'apôtre est un fait intérieur aussi certain que les lois qui régissent l'activité de l'esprit. Sur ce terrain on ne saurait nier que ce qui est vrai de l'un ne le soit également des autres ; par l'argument empirique l'apôtre prouve, — autant qu'on le peut en ces matières, — l'universalité du péché.

Mais, cette déchéance étant ainsi commune à toute l'humanité, que devient la réalisation de la justice ? Comment se conformer encore aux termes de l'alliance, qui veut que l'homme agisse selon la volonté du Seigneur ? A cet égard, nul ne peut alléguer, pour se couvrir, l'excuse de l'ignorance ; car si Jéhova s'est révélé par la loi positive donnée aux Juifs, le païen, lui aussi, trouve la substance de ce statut souverain dans le livre mystérieux de sa conscience. Soumission sans réserve, voilà assurément ce que l'Eternel réclame ; or, d'où l'homme tirerait-il la force nécessaire, lui qui, même dans les heures où la clarté d'en haut rayonne dans son âme, doit reconnaître avec l'ancien persécuteur de l'Eglise qu'il est « charnel et vendu au péché ? » Certes la chair n'est pas le seul principe agissant dans notre vie ; au-dessus du moi ennemi de Dieu, il en surgit un autre qui voit le bien et qui voudrait l'accomplir : mais plus intense est cette aspiration, mieux elle fait ressortir notre profonde et douloureuse impuissance. (Rom. VII, 14-25.) Même la loi de Moïse, lorsqu'elle nous présente en traits de feu les sommations de la sainteté divine,

nous rend plus distincte et plus amère la conscience de notre indignité. (Rom. V, 20 ; VII, 5, 7-11.) Esclave, misérable, condamné sans retour, tel est, en résumé, le triste bilan de la situation morale de l'homme.

Notre analyse précédente nous a montré que nul ne peut obtenir la vie qu'à la condition d'être juste devant Dieu¹. D'autre part, nous venons d'établir, d'après saint Paul, que cette justice est irréalisable par les pratiques légales. Ainsi se légitime la thèse mise en tête de cette étude, à savoir que « nul ne sera justifié par les œuvres de la loi. » (Gal. II, 16.) Cette proposition négative, qui est à la base de la doctrine paulinienne du salut, reçoit sa pleine confirmation : le légalisme est déchu en tant qu'instrument efficace de délivrance.

¹ P. 140, 141.

CHAPITRE II

« Justifiés par la foi. »

(Rom. V, 1) : Côté positif.

§ 1^{er}. — LE RACHAT PAR LE SANG DE CHRIST

Le développement qui vient d'être parcouru nous conduit dans une impasse. L'homme se trouve en face d'une antithèse qui le pousserait tout droit au désespoir si Dieu, dans son amour, ne lui ouvrait une issue. Qu'on ne l'oublie pas, en effet : il ne faut pour cela rien moins qu'une intervention divine ; aucune solution n'est possible au point de vue légal. Aussi bien, l'apôtre transporte maintenant la question sur un terrain tout autre : à la *loi* (*νόμος*), il oppose sans intermédiaire la *grâce* (*χάρις*) ; aux *œuvres* (*ἔργα*), il substitue la *foi*. (*πίστις*, Eph. II, 8, 9.)

Rien de plus rigoureux que cette dualité ; aucun lien n'existe entre ces modes parallèles de salut ; la seule relation qu'admette Paul est celle d'une antithèse absolue. (Gal. II, 16-21.) Messagère de la justice divine, la loi donne la vie au juste, mais elle ne peut que maudire le transgresseur. (Gal. III. 10, 12.) Aussi l'homme n'a-t-il d'autre ressource que dans les compassions inépuisables de Dieu, qui, renonçant à exiger ce que lui accorde le droit strict, annonce aux pécheurs ce pardon qui est l'expression royale de sa grâce. (Rom. V, 20 ; Eph. I, 6, 7 ; II, 1-9.)

A ce propos, l'apôtre fait observer que cette conséquence

ressort déjà de l'histoire d'Abraham, telle que l'Écriture nous la présente. (Rom. IV, 4, 5.) En définitive, si la justice de Dieu consiste à rendre à chacun selon son dû (*κατὰ ὀφείλημα*), la grâce, au contraire, renonce à se prévaloir de cette règle, le Seigneur sachant bien qu'à ce compte nul ne saurait légitimer sa conduite devant le tribunal souverain. Voilà ce que Paul avait appris quand Christ l'avait vaincu sur le chemin de Damas, alors que l'antithèse qu'il développe plus tard dans ses écrits s'était imposée, profonde, inoubliable, à sa conscience désormais illuminée. Certes si Dieu l'avait traité comme il le méritait, il l'aurait consumé, lui, le persécuteur, le rebelle. Mais la flamme du ciel, loin de le dévorer, n'avait brillé à ses regards que pour l'éclairer soudain et pour le conduire. Loin de l'accabler du poids de sa colère, le Sauveur l'avait enrichi de ses précieux bienfaits, l'arrachant à sa voie de perdition, l'amenant à la connaissance du salut, bien plus, lui conférant l'apostolat, cette charge excellente et glorieuse. (Gal. I, 13-16 ; II, 7, etc.) Là où, du côté de l'homme, tout était révolte et péché, il n'y avait eu, de la part de Dieu, que grâce surabondante : tel est donc le principe que, selon les expériences qu'il avait faites, l'apôtre met à la place de la justice vengeresse de Jéhova.

Ici il est cependant nécessaire de dissiper dès l'abord toute ombre de malentendu, en rappelant que si Paul oppose ces deux manières d'être de Dieu, s'il admet une substitution de la grâce qui sauve aux menaces de la loi qui maudit, il n'enseigne nullement par là que l'Éternel se contredise lui-même. Bien au contraire, d'après la doctrine qu'il développe, il faut que l'homme commence par s'incliner devant les droits de la justice divine, pour que la grâce souveraine puisse se révéler à son tour en sa faveur. Si, par exemple, le pardon ne s'est qu'imparfaitement déployé sous le régime de la religion légale, c'est que, durant cette période, la justice de Jéhova n'était pas non plus arrivée à sa pleine manifestation. En

théorie, sans doute, le mosaïsme reposait sur la règle juridique rappelée par l'apôtre : « Maudit soit quiconque n'observe pas tout ce qui est écrit dans le livre de la loi. » (Gal. III, 10.) Mais, en réalité, Dieu n'avait jamais exercé strictement ce droit dans les relations qu'il entretenait avec son peuple. Aux yeux du transgresseur, la justice suprême était voilée : il fallait donc qu'un fait éclatant vint la mettre en lumière pour que la grâce rédemptrice prit à son tour son essor. Telle est, en particulier, la pensée développée dans le fragment Romains III, 24-26, enseignement qui repose tout entier sur l'affirmation de la justice divine. Au temps de la théocratie israélite, avant la mort sanglante de Jésus-Christ (« ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ Θεοῦ »), l'Eternel avait négligé en quelque sorte les désobéissances des hommes. Sans effacer positivement sa créance, il n'en avait pas non plus exigé l'acquittement. Pendant des siècles elle avait été comme oubliée ; le Dieu juste retenait son déplaisir légitime ; il différait de punir¹. Or, tant qu'il en était ainsi, Jéhova ne pouvait pas non plus laisser agir sa grâce ; car sous quel aspect se fût-elle présentée aux humains ? Une telle rémission n'eût-elle pas été synonyme de faiblesse ? Dieu n'aurait-il pas encouragé les rebelles dans leurs révoltes, pervertissant le sens moral des hommes, et les affermissant dans l'idée que le péché n'est de sa part qu'objet de faveur et d'indulgence, et qu'il est par conséquent légitime et convenable de s'y livrer ? Quel salut misérable que celui qui pousserait la créature à mépriser le Créateur en se dégradant elle-même ! Un pardon qui favoriserait ainsi la souillure ne serait-il pas pire encore que la colère et que les rigueurs du châtiement ?

Aussi bien, si dans les temps anciens, le Seigneur a différé de punir, ce n'a été de sa part qu'une tolérance momentanée. Le Dieu juste attendait patiemment son heure : elle est enfin venue, et le mystère s'est dévoilé en Jésus-

¹ Idée de « πάρεσις, » par opposition à « ἄφεσις, » le pardon.

Christ. Au seuil de la nouvelle Alliance se dresse une croix, sur laquelle est cloué celui que l'Eternel a « destiné d'avance à être un moyen de propitiation ¹, » afin d'attester aux humains que lui, Jéhova, il tient le péché pour haïssable ². Cette manifestation étant donnée, Dieu peut justifier, c'est-à-dire faire grâce ³ : en d'autres termes, si le pardon prévaut dans la religion de l'Evangile, ce n'est point au détriment de l'ordre moral établi par le Seigneur.

Seulement la mort de Christ n'est pas non plus une preuve exclusive de justice ; elle démontre d'une manière bien plus frappante encore la miséricorde rédemptrice de Jéhova. A cet égard, en effet, les dispositions du Dieu des cieux n'ont point été changées par l'expiation du Calvaire, puisque cet acte du Fils est présenté comme étant, au contraire, la révélation suprême des sentiments du Père ⁴, ce qui signifie que, loin de produire l'amour de Dieu, le sacrifice de Christ en découle, qu'il en exprime l'intensité glorieuse, qu'il le fait éclater avec magnificence aux regards des pécheurs. Quoi donc ! l'Eternel

¹ « *Ἰλαστήριον*, » adjectif neutre. La traduction : « victime propitiatoire » est trop précise. (Lire, pour le fond de la pensée, Gal. III, 13 ; 2 Cor. V, 21 ; Col. II, 14 ; voir aussi Rom. VI, 23.)

² « *Δίκαιον καὶ δικαιούντα* » : v. 26. A relever la juxtaposition des deux termes, antithèse qui résume tout l'enseignement de ce morceau. On ne saurait, en effet, traduire, comme le propose M. C. Bruston : « Afin que lui (Dieu), qui est juste, soit aussi (καὶ) justifiant celui qui est dans la foi en Jésus-Christ. » (*La justice de Dieu manifestée par le sacrifice de Jésus-Christ*, dans la *Revue de théologie et de philosophie* de Lausanne, juillet 1891, p. 321-332, surtout 331.) Si Paul avait entendu faire de *δίκαιον* l'apposition de *αὐτὸν*, il aurait dû s'exprimer plus clairement ; cette hypothèse rend la rédaction du passage étrange et obscure. Au reste, il faut bien reconnaître que, même alors, *δίκαιον* désigne non « la justice de Dieu qualité humaine, » mais bien « la justice de Dieu attribut divin, » c'est-à-dire précisément l'idée que M. Bruston cherche à bannir du contexte. L'exégèse de ce théologien, fort intéressante d'ailleurs, a de plus le tort de confondre *ἀφεσις* et *πάρεσις* (p. 329), ce qui me paraît également inadmissible.

³ Ecarter cette idée, comme Ritschl s'efforce de le faire (*Rechtf. u. Vers.*, II, p. 219, 220), c'est énerver la pensée de l'apôtre, en lui ôtant sa précision et son originalité. Lire, dans l'autre sens, les remarques que présente M. Pfleiderer (*Der Paul.*, p. 142, 143.)

⁴ « *Συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην ὁ Θεός...* » (Rom. V, 8.)

renierait-il pour cela sa colère ? (Rom. I, 18.) N'éprouverait-il qu'indifférence envers ceux qui commettent l'iniquité ? Non certes ! Mais ce courroux n'est pas une condamnation définitive ; car tout ce que Dieu demande, c'est que les transgressions disparaissent, c'est que les rebelles renoncent à leur révolte ; or, c'est à cela précisément que tendent ses compassions éternelles, telles qu'il nous les a manifestées en son Fils. « Dieu était en Christ, déclare par exemple Paul, réconciliant le monde avec soi et ne leur imputant point leurs offenses ¹ » (2 Cor. V, 19), c'est-à-dire que, si Christ est « propitiation » (Rom. III, 25), c'est parce qu'il « couvre ² » devant Dieu ceux qui s'approchent de lui, et qu'il le fait non en vertu d'une fiction légale, mais en ramenant la créature égarée à son maître : or, en cela se révèle la miséricorde rédemptrice de Jéhova. « Dieu, déclare dans le même sens l'apôtre, établit son amour envers nous en ce que, lorsque nous n'étions que pécheurs, Christ est mort pour nous » (Rom. V, 8) ; cette thèse fondamentale de la théologie de Paul atteste le progrès réalisé dans la conception de l'œuvre expiatoire. Notre étude précédente a signalé la difficulté qu'éprouvèrent les membres de la primitive Eglise, lorsqu'ils s'étudièrent à accorder le supplice du Sauveur avec leur conviction que ce même Jésus était le Christ. Dès après sa résurrection sans doute, le Seigneur leur avait expliqué que ses souffrances étaient annoncées par les prophètes, et qu'elles devaient arriver (Luc XXIV, 26, 27) ; cependant les disciples ne semblent pas avoir compris d'abord le parti qu'ils pouvaient tirer de cette forte et substantielle doctrine. Ils écartent les objections possibles bien plus qu'ils ne prennent l'offensive (Act. III, 18) ; ils ne triomphent pas de la catastrophe où s'était engloutie la carrière terrestre de leur maître ; ils ne songent pas à s'emparer de

¹ « *Κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ*, » et non *ἑαυτὸν καταλλάσσων κόσμῳ* (de même au v. 20), tournure qui n'est sans doute pas accidentelle ; au reste je reviendrai plus en détail sur ce point dans mon exposé de dogmatique.

² On sait que le grec *ἱλάσκεσθαι* (*ἱλαστήριον*) correspond à l'hébreu *קָפַר*, « expier, » littéralement « couvrir. »

ce fait ignominieux en apparence pour y rattacher tout leur enseignement du salut.

On ne peut dire au juste si les judéo-chrétiens s'en tinrent toujours à ce degré, ou s'ils en vinrent à serrer de plus près ce mystérieux problème ¹. C'est en réalité dans les épîtres de Paul qu'on trouve pour la première fois clairement établie la valeur expiatoire de la crucifixion du Sauveur. Déjà son idée du péché devait pousser l'apôtre à interpréter la mort de Christ tout autrement qu'il ne le faisait de celle du reste des hommes. D'un côté, Paul affirme, en effet, que la mort est le salaire de nos offenses (Rom. VI, 23), tandis que, d'autre part, il enseigne que Christ « n'a pas connu le péché » (2 Cor. V, 21), d'où l'on ne peut éviter de conclure que la mort de Christ est donc unique, qu'elle se présente avec un caractère absolument spécial. Aussi bien, si le Sauveur a versé son sang pour nous, c'est parce qu'il l'a voulu ; il s'est livré par un abandon volontaire ². Démonstration de la miséricorde divine, son sacrifice est la preuve éclatante de l'amour de Jésus lui-même pour les pécheurs. (Gal. II, 20 ; Eph. V, 2.) En d'autres termes, l'immolation du Seigneur ne peut se séparer de sa vie de renoncement, dont elle forme le couronnement suprême (Rom. V, 19 ; Phil. II, 8) ; ce qu'on a appelé la *satisfaction active* est étroitement uni, dans la pensée paulinienne, à la *satisfaction passive* ou à la peine infamante subie par Jésus-Christ sur la croix.

Nous venons d'établir que Dieu ne pardonne qu'à la condition que le péché soit réprouvé, qu'il disparaisse ³ : ainsi le

¹ La conclusion dans le second sens a parfois été tirée du fait que l'apôtre, rappelant aux Corinthiens que « Christ est mort pour nos péchés selon les Ecritures » (1 Cor. XV, 3), dit avoir reçu cette vérité par tradition (παρέλαβον), ce qui semble indiquer, explique-t-on, qu'il l'avait entendue dans ses entretiens avec Pierre ou l'un des douze. (Gal. I, 18, 19.) Mais il y a loin de l'énoncé général contenu dans ce texte au développement que la doctrine reçoit dans les lettres du grand missionnaire des Gentils.

² « Τοῦ δόντος ἑαυτόν. » (Gal. I, 4.)

³ Car cette condamnation n'est pas théorique seulement : elle s'exprime dans un fait substantiel ; elle équivaut à un acte d'affranchissement, de délivrance.

veut sa justice ; ainsi le réclame impérieusement son amour. Quel rapport y a-t-il donc entre la crucifixion du Sauveur et l'enlèvement de nos offenses ? — Cette relation, Paul la décrit à divers points de vue, dont il est nécessaire de montrer la gradation en partant des expressions les plus simples, pour en venir ensuite aux textes plus caractéristiques et plus précis. Nombre de déclarations s'en tiennent au fait que Christ est mort pour les coupables (*δπέρο*, Rom. V, 6 ; 1 Cor. I, 13 ; Gal. II, 20, etc.), locution qui n'implique pas l'idée substitutive, mais qui se borne à donner l'indication sommaire de l'avantage que nous avons retiré de ce dépouillement. Dans ce sens on pourrait dire tout aussi bien que Léonidas et ses guerriers ont versé leur sang pour la patrie (*δπέρο*), puisque leur héroïsme lui a profité sans contredit¹ : cette particule ne fait donc pas sortir du cercle des circonstances ou des relations humaines.

Mais d'autres paroles sont plus catégoriques, lorsque Paul assimile, par exemple, le Sauveur à l'agneau pascal des Juifs (1 Cor. V, 7), ou même aux victimes prescrites par le cérémonial lévitique. (Eph. V, 2.) Ce dernier passage, il est vrai, ne fait mention que d'une « offrande et sacrifice de bonne odeur, » ce qui ne dit pas au juste à quelle catégorie d'oblation pensait l'apôtre ; mais si l'on tient compte des textes où Christ nous est dépeint comme mort pour nos offenses (1 Cor. XV, 3 ; Rom. VI, 10), la conclusion qui s'impose, c'est que Paul n'a pas comparé la crucifixion subie par le Seigneur à l'un des actes quelconques du culte israélite, mais bien au sacrifice pour le péché : or, cette victime-là, d'après l'institution mosaïque, était censée fournir de la part du coupable ce que celui-ci ne pouvait donner à Dieu, une immolation sainte et qui lui fût agréable². Quelque interprétation qu'on admette aujourd'hui du rite lévitique, c'est dans ce sens assurément que l'entendait l'apôtre, ainsi que cela

¹ Comp. les expressions : « Mourir pour un juste, mourir pour le bien. » (Rom. V, 7.)

² Lév. IV ; comp. XVII, 11. Ce point sera repris plus en détail dans mon exposé de dogmatique.

ressort du double aspect sous lequel lui apparaît le supplice du Sauveur.

a) En premier lieu, Jésus s'est offert à la place de l'homme pécheur ; sa mort est strictement substitutive. « Celui qui n'a pas connu le péché, nous est-il dit, il l'a fait péché pour nous, afin que nous devenions justice de Dieu par lui. » (2 Cor. V, 21.) En d'autres termes, deux catégories d'hommes sont en présence : d'un côté Christ, lui seul, et tous les pécheurs de l'autre. Or, l'échange est si réel entre les deux, que le Christ innocent, affirme Paul, est fait péché, tandis que nous, coupables, nous sommes blanchis et sans tache, Christ prenant sur lui le fardeau de nos souillures pour nous transmettre le privilège de sa justice devant Dieu. (Comp. Gal. III, 13 ; Rom. VIII, 3, 4.)

On a allégué de nos jours que l'Ancien Testament est loin de pousser jusque-là l'idée de la substitution, en sorte que, sur ce point comme sur d'autres, le système paulinien subit l'action très perceptible de la théologie juive¹. Les rabbins enseignaient en effet que, la plupart des hommes ne pouvant satisfaire aux exigences de la justice de Dieu, il était nécessaire que leur faute fût expiée, ce qui devait arriver soit en vertu du mérite des patriarches, soit par le sang des martyrs, par les souffrances des justes ou même par la mort des pécheurs². Cependant l'abondance même de ces moyens en atteste l'insuffisance ; ce sont des actes extérieurs sans rapport avec la vie morale, des expédients qu'on accumule comme pour les rendre plus efficaces en les multipliant. D'ailleurs cette théorie rabbinique consacre le règne de la légalité et ne reconnaît que les droits de la rétribution souveraine, tandis que le principe moteur de l'œuvre rédemptrice, telle que la conçoit l'apôtre, est le déploiement gratuit de l'amour³. Rien

¹ Pfleiderer, *das Urchrist.*, p. 222 et suiv. ; *Der Paul.*, p. 135 et suiv.

² Weber, p. 280-322.

³ Ce point est concédé même par M. Pfleiderer. (*Das Urchrist.*, p. 237, 238 ; *Der Paul.*, p. 152, 153.)

ne saurait mieux marquer l'abîme qui sépare les deux systèmes. Paul peut avoir emprunté à ses anciens maîtres la forme de sa pensée ; mais l'Évangile est l'idée inspiratrice qui rayonne et qui illumine toute cette doctrine d'un jour nouveau. Si le missionnaire des Gentils domine de haut même les anciens prophètes, c'est parce qu'il parle en disciple de Jésus-Christ, convaincu que seul le Sauveur qu'il sert est en mesure de fournir une substitution sérieuse aux coupables. Qu'étaient, en comparaison du Fils de Dieu, les victimes de l'alliance légale ? Des signes, auxquels on attachait, de par l'ordre de l'Éternel, un certain sens. A la rigueur l'Israélite pouvait s'imaginer que, tel étant le bon plaisir de Jéhova, la bête qu'il conduisait à l'autel le représentait en quelque mesure, qu'en elle s'incarnaient sa repentance ou les autres sentiments qui s'agitaient dans son âme, et que l'effusion du sang, opérée selon le rite, exprimait cette consécration personnelle qu'il aurait dû, mais qu'il ne pouvait réaliser d'une manière digne de Dieu. Néanmoins, quelque docilité qu'il y mit, l'adorateur n'échappait guère à la pensée que cette cérémonie n'avait après tout qu'une valeur conventionnelle et fictive. (Ps. LI, 18, 19 ; Esaïe I, 10 et suiv.) Mais Jésus-Christ, l'homme saint, est vraiment dans la situation requise pour s'interposer entre Dieu et les hommes et pour accomplir, au nom et de la part de l'homme, ce que le pécheur ne peut donner au Dieu devant lequel toutes choses sont découvertes et qui sonde les affections secrètes des cœurs. A la corrélation symbolique et tout extérieure instituée par la religion lévitique succède la substitution morale de l'homme qui se met librement à la place de l'homme, qui vit et qui souffre avec ses frères parce qu'il partage volontairement leur destinée, et qui, bien que juste, consent à mourir comme injuste en vertu de la loi royale de l'amour.

b) En quoi consiste donc ce sacrifice que Christ présente de la sorte pour les coupables ? Dans un texte déjà cité, l'apôtre répond que Dieu « l'a fait péché » (2 Cor. V, 21) :

le tout est de savoir dans quel sens il faut entendre ce terme. L'idée serait-elle que Christ, en tant qu'homme, participe à « la chair de péché, » — tout en en refoulant les influences, — et que cette « chair de péché » n'est réellement détruite que par sa mort ? Je rappelle que telle est bien l'opinion que, d'après Romains VIII, 3 en particulier, M. Holsten n'hésite pas à imputer à l'apôtre¹. Néanmoins, si Paul affirme, dans ce passage, que Dieu, « ayant envoyé son propre Fils en ressemblance de chair de péché et pour le péché, a condamné le péché dans la chair, » la pensée n'est certes pas que Christ ait été souillé moralement par les impuretés qui règnent ailleurs chez les hommes. Car à quoi servirait alors l'expression pleine de réserves : « ressemblance de chair de péché ? » Pourquoi Paul ne dirait-il pas sans détour que Christ s'est plongé personnellement dans le péché pour être mieux en mesure de le détruire ? Et comment accorder cette thèse avec l'affirmation si catégorique de l'apôtre, d'après laquelle Christ n'a jamais « connu le péché ? » (2 Cor. V, 21.) Si telle est la situation que les textes attribuent au Sauveur, Christ n'a donc pas été « fait péché » dans ce sens que sa chair serait identique à notre chair pécheresse. La « chair » mentionnée dans cet enseignement n'est autre chose que la désignation du moi terrestre, puisque c'est dans la vie d'un homme pareil à nous² que Christ a fait éclater la condamnation du péché sur la terre : c'est dans son être humain, mais non dans une chair pécheresse, réserve expressément formulée par saint Paul³.

Cependant, si l'on écarte cette interprétation, le problème reparaît avec d'autant plus de sérieux : comment dire de

¹ Voir à la note de la p. 153.

² De là l'expression indéterminée *ἐν τῇ σαρκί* (sans *αὐτοῦ*). Au reste, rien n'indique que ce passage ne se rapporte qu'à la crucifixion du Sauveur. L'idée est bien plutôt générale, car c'est par son existence tout entière (la mort n'étant assurément pas exclue) que Christ a « condamné le péché dans la chair. »

³ « *Ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας.* »

Christ qu'il a été « fait péché, » lorsqu'on admet d'autre part qu'il a toujours vécu pur et saint dans ce monde ? Suffit-il de répondre en alléguant la distinction du péché en tant qu'état, et du péché en tant que faute ? On sait qu'à cet égard l'explication courante consiste à raisonner comme suit. Il y avait, dit-on, conflit entre l'amour de Dieu et sa justice, la justice réclamant la mort du coupable, tandis que l'amour sollicitait sa grâce et son relèvement : de là la nécessité du don de Christ et de son sanglant sacrifice. Le châtement qui devait nous frapper, Christ l'a pris à sa charge ; la dette dont nous ne pouvions nous acquitter, Christ l'a payée pour nous. Souvent même, poussant cette idée jusqu'au bout, on a fait du salut une transaction, une affaire ; on a affirmé l'équivalence la plus stricte entre la somme des peines que nous avons méritées et les souffrances subies par le Sauveur. En un mot, c'est sur le terrain légal qu'on transporte le problème : or, toute cette théorie, ainsi comprise, est étrangère et même directement opposée à la pensée de Paul¹. Ce qui la rend suspecte de prime abord, c'est que l'apôtre ne parle pas d'une *satisfaction*, mais bien d'une *démonstration* de la justice de Dieu², notions fort différentes et qu'il faut se garder de confondre. Au reste il n'est question, dans aucun des écrits pauliniens, de quoi que ce soit qui se rapproche d'une compensation juridique. Bien que l'apôtre affirme à réitérées fois que Christ est mort pour nos offenses, il ne dit nulle part que Christ ait subi d'une manière exacte les afflictions destinées aux pécheurs : on chercherait en vain dans son enseignement des textes qui justifient ce système de comptabilité ou d'équilibre. Au contraire, si l'arrangement avait eu lieu comme tant de théologiens l'admettent entre le Père et le Fils, toute l'humanité serait rachetée en bloc, puisque la situation de tous indistinctement aurait été réglée, tandis que Paul dé-

¹ C'est ce que M. Beyschlag, par exemple, a fait ressortir avec beaucoup de force. (*Neutest. Theol.*, II, p. 133 et suiv.)

² « Εἰς ἐνδειξιν, ... πρὸς τὴν ἐνδειξιν. » (Rom. III, 25, 26.)

clare que l'œuvre du Seigneur n'est efficace que pour ceux qui se l'approprient par la foi. Nous touchons ici au point essentiel qui sépare la doctrine légale de celle que développe l'apôtre. Dire, sans plus, que Christ a acquitté notre dette, c'est faire de l'œuvre rédemptrice une sorte d'opération de commerce, c'est-à-dire que Dieu devrait pardonner alors non pas à cause de son amour, mais au nom de sa justice, comme un créancier, une fois ses prétentions satisfaites, est tenu d'annuler le billet qui l'armait contre son débiteur. Or, Paul est si loin de toute pensée pareille, qu'il ne cesse de protester contre le système du salut « selon ce qui est dû ¹, » pour affirmer que nous ne sommes sauvés que par la grâce divine. (Eph. II, 8.) Fondée sur l'effusion du sang du Calvaire, la nouvelle Alliance repose tout entière sur la bonté compatissante de Dieu. (Rom. III, 24 ; V, 20 ; VI, 14, etc.)

Mais qu'est-ce que cet amour divin dont l'Évangile est le message qui retentit au loin sur la terre ? Est-il synonyme d'indulgence, de faiblesse ? Dieu pardonnerait-il pour pousser le pécheur dans sa voie de perdition ? C'est ici qu'intervient le sacrifice de Christ, qui écarte dès l'abord toute illusion de ce genre ; car cet acte n'est pas seulement une preuve éclatante de miséricorde, il est aussi la condamnation suprême et définitive des transgressions. Voilà le sens dans lequel Christ a été « fait péché » (2 Cor. V, 21 ; comp. Rom. VIII, 3 ; Gal. III, 13), idée que l'apôtre affirme avec une singulière énergie, — quoiqu'il ne donne nulle part de développement didactique qui en fournisse l'explication. Aussi bien, cette doctrine serait obscure assurément, s'il nous était dit que le péché est ainsi détruit d'un seul coup et d'une manière sommaire pour tous les hommes. Mais il est un point qu'on ne saurait, au contraire, trop relever pour l'intelligence de la pensée de Paul. En fait, la mort de Christ n'est expiatoire que pour le croyant ; partout où les textes abordent ce mys-

¹ « Κατὰ ὀφείλημα. » (Rom. IV, 4)

térieux sujet, il est exclusivement question des disciples ¹. « Vous êtes sauvés par grâce, écrit l'apôtre, par le moyen de la foi. » (Eph. II, 8.) « Christ nous ² a rachetés de la malédiction de la loi. » (Gal. III, 13.) « Il a été fait péché pour nous, afin que nous devinssions justice.... » (2 Cor. V, 21.) Or, celui qui s'unit par une foi vivante au sacrifice de Christ meurt au péché pour naître en nouveauté de vie. (Rom. VI, 4.) Il y a dans la communion de la croix de Golgotha une vertu céleste qui affranchit et qui renouvelle. (Rom. VI, 10, 11 ; 2 Cor. V, 15 ; Gal. I, 4 ; II, 20.) L'œuvre accomplie par Jésus-Christ dans le monde est l'émancipation de ceux qui reçoivent l'Évangile, et qui deviennent dès lors « esclaves de la justice, » après avoir gémi sous la dure servitude du péché ³. (Rom. VI, 16-18 ; VII, 24, 25.)

D'autre part, tant que l'homme vit sous le joug de la loi, qui le terrifie de ses menaces et de ses malédictions, le premier besoin de la conscience est d'obtenir le pardon, la force requise pour la pratique du bien ne pouvant lui être communiquée qu'ensuite. Voilà pourquoi saint Paul, toujours préoccupé de lutter contre le légalisme, place la rémission des offenses avant la vie nouvelle ⁴ et présente avant tout l'immolation du Calvaire sous cet aspect spécial. Il faut que le coupable reconnaisse sa déchéance et qu'il abdique toute idée

¹ Quant aux rebelles, après comme avant l'immolation du Calvaire, la colère divine continue à reposer sur eux. (Comp. le ἀποκαλύπτεται de Rom. I, 18, verbe qui marque l'action de Dieu se prolongeant à l'époque où l'auteur s'exprime de la sorte.)

² « Ἠμᾶς, » ce qui ne s'applique qu'aux fidèles (de même dans les textes parallèles). Comp. Rom. III, 25 (« ἵλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι »), passage dans lequel les idées de « propitiation » et de « foi » sont indissolublement unies. Aussi ne puis-je souscrire à l'affirmation suivante de M. Menegoz, d'après lequel, selon la conception de Paul, « la réconciliation de Dieu avec l'humanité s'est faite, en dehors des hommes, entre Dieu et le Fils incarné. » (*Le Péché et la Rédemption*, p. 222 ; dans un sens analogue, Pfeleiderer, *der Paul.*, p. 139.) C'est là, me paraît-il, fausser la pensée de l'apôtre en lui ôtant en partie sa substance et sa saveur morale.

³ Au sujet de cette action de la foi, comp., par exemple, A. B. Bruce, art. cité dans l'*Expositor* de 1893, VIII, p. 205-207.

⁴ Ordre de développement de l'épître aux Romains : ce point sera repris dans la suite.

de mérite ; aussi l'apôtre affirme-t-il la nécessité d'une démonstration de justice (Rom. III, 25, 26), indispensable au plein déploiement de la miséricorde de Dieu. Par la croix de Golgotha, la sentence qui déclare le pécheur maudit, ce jugement sévère est écrit en lettres de sang à la vue de tous les hommes. Qui résisterait dès lors à cette preuve accablante ? Qu'il s'approche du Calvaire, celui qui pense être justifié par ses œuvres, et qu'à la vue de Jésus cloué sur le bois infâme il maintienne, s'il l'ose, ses prétentions ! Quoi donc ! s'écrie Paul, tu t'imagines obtenir ton pardon en gagnant le ciel par la seule force de ta nature ! O homme ! regarde à Christ, qui est mort comme un maudit (Gal. III, 13 ¹), raillé des Juifs, abandonné, semble-t-il, de Dieu lui-même. Ce supplice ignominieux, ou tout autre pareil, voilà ce que tu as mérité, toi qui es condamné, rebelle. (2 Cor. V, 21 ; comp. Rom. III, 19, 20.) L'Eternel te le montre pour abaisser ton orgueil jusque dans la poussière (comp. 1 Cor. I, 22-25) ; Christ, de son côté, s'y est soumis, parce que, dans l'intensité de son amour, il s'identifie avec toi coupable, et parce qu'il s'est livré lui-même afin de te gagner à Dieu. (Gal. II, 20 ; 2 Cor. V, 14, 15.) Crois donc à ce Sauveur immolé, et du même coup tu comprendras tout ce qu'il a souffert, et la profondeur de l'abîme qui s'ouvrait devant toi pour engloutir sa proie ; crois en Jésus, et soudain la croix se dépouillera de ses terreurs en brillant à tes regards comme un signe de délivrance. Car Christ n'a été fait malédiction pour toi qu'afin de te racheter de la malédiction que tu avais méritée. Sa mort atteste qu'il y a, pour tous les coupables qui se repentent, source jaillissante de pardon auprès de Dieu.

Tel est l'aspect à la fois redoutable et consolant sous lequel la croix de Christ apparaît dès lors au fidèle. A l'heure

¹ L'idée n'est cependant pas celle d'une malédiction éternelle, mais, comme le montre le contexte, celle d'une peine infamante aux yeux des hommes et devant Dieu. Fait caractéristique, ce dernier élément est même laissé dans l'ombre, puisque l'apôtre omet précisément de citer le *ἐπὶ Θεοῦ* de la parole du Deutéronome (XXI, 23) qu'il utilise.

même où la loi, ce juge inexorable, frappe sans pitié les rebelles, lui, le croyant, se sait affranchi par l'Evangile de ce joug terrifiant. Il échappe à cette servitude, parce qu'il est libre du péché qui pesait naguère sur sa conscience. En vivant comme juste et en mourant par amour comme pécheur, Christ nous attache à lui par une chaîne qui ne saurait se relâcher ni se rompre. Il a réalisé pour nous ce que nous ne pouvions faire, de là la valeur substitutive de son œuvre, tandis que, d'autre part, il s'immole non pour nous dispenser de consommer à notre tour le sacrifice, mais afin de nous en donner la force, son œuvre rédemptrice ne se montrant efficace qu'en faveur de ceux qui se l'approprient par la foi. Or, comme, en principe, tous sont appelés à croire, Christ est mort sans contredit pour tous les hommes ; seulement l'effusion de son sang ne devient expiatoire, c'est-à-dire qu'elle ne ramène à Dieu et ne met au bénéfice de sa miséricorde éternelle que ceux qui s'ensevelissent avec Christ dans la communion de son supplice pour naître en nouveauté d'esprit. Seuls les chrétiens sont donc dans la situation requise pour comprendre et pour s'assimiler les expressions, — en partie imagées d'ailleurs, — qu'emploie à répétées fois l'apôtre. Notre Sauveur, par exemple, a cloué sur la croix, dans le but de le détruire, l'acte dont les ordonnances nous condamnaient. (Col. II, 14.) Ou si l'on veut présenter autrement la même idée : nous étions les objets de ce déplaisir souverain qui repose sur toute désobéissance et sur toute malice des hommes ¹. Mais Christ s'est interposé, de la part de Dieu, comme « propitiation, » c'est-à-dire pour nous cou-

¹ Rom. I, 18 ; Eph. II, 3 (« τέκνα φύσει ὀργῆς »). Quant à *φύσει*, il désigne ici l'état de la nature par opposition à celui de la grâce, mais il n'implique pas que la colère de Dieu se déploie contre l'homme dès sa naissance, avant que celui-ci ait commis ni bien ni mal. Il peut y avoir, au contraire, une nature psychologique résultant des actes accumulés par l'habitude : telle est l'idée qui semble ressortir de Rom. I, 18 et suiv., par exemple. A distinguer cette notion de la colère divine appliquée à ceux qui n'ont pas été mis en présence de l'Evangile, de l'idée eschatologique de la colère ou de la condamnation définitive au dernier jour. (1 Thess. I, 10.)

vrir devant la colère de son Père ¹, en rendant le Dieu saint favorable au pécheur. C'est là le « rachat ² » de la condamnation, cette « rédemption » que le Sauveur nous a acquise par son sanglant sacrifice ³.

Il faut ajouter que, si la mort de Jésus nous ouvre ainsi la voie bienheureuse du pardon (Eph. I, 7), seule sa résurrection nous atteste la réalité de cette œuvre de délivrance. La victoire du Seigneur sur le sépulcre est non la justification personnelle du Saint de Dieu ⁴, — qui n'avait nul besoin d'absolution pour lui-même, — mais bien le sceau divin apposé au document de la grâce, dont l'Eternel établit ainsi l'indiscutable validité. Autrement dit : sans ce retour à la vie, la crucifixion du Christ serait pour nous ce qu'elle apparaissait aux Juifs, un supplice ignominieux, tandis que le triomphe qui l'a suivi donne, au contraire, à cet acte son caractère divin, impérissable. (Comp. 1 Cor. XV, 17 ; 2 Cor. V, 15.) Les deux événements sont donc inséparables dans la pensée de Paul. Si Christ est mort, c'est pour s'identifier avec nous par amour et parce que nous sommes pécheurs ⁵ ; mais sa résurrection, en démontrant qu'il ne s'est chargé de ce fardeau maudit que pour nous en affranchir, garantit au croyant sa justification glorieuse ⁶.

¹ « Τλαστήριον. » (Rom. III, 25.) Tant que l'homme est rebelle, cette colère demeure sur lui et paralyse en quelque mesure l'amour divin ; elle s'éloigne, au contraire, dès que le coupable, dans la communion de la croix de Christ, revient à l'obéissance : c'est là l'idée paulinienne de la « réconciliation. » (2 Cor. V, 19.)

² « Ἐξαγοράζειν » (Gal. III, 13 ; IV, 5) ; comp. « ἀγοράζειν ». (1 Cor. VI, 20 ; VII, 23.)

³ « Ἀπολύτρωσις, » de λύτρον, rançon. (Rom. III, 24 ; Eph. I, 7 ; Col. I, 14.) Ailleurs ἀπολύτρωσις a le sens eschatologique et s'applique à la délivrance définitive au dernier jour. (Rom. VIII, 23 ; Eph. IV, 30.)

⁴ Contre cette théorie de M. Menegoz (*le Péché et la Rédemption d'après saint Paul*, p. 270-272) lire, par exemple, les observations très justes, à mon avis, que présente M. Bruce. (*The Expositor* de 1893, VIII, p. 92-95.)

⁵ « Διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν. » (Rom. IV, 25.)

⁶ « Διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν. » C'est-à-dire : non pas à cause de notre justification déjà opérée, mais à cause de la justification dont ce retour à la vie est le gage pour tous ceux qui ont la foi en Jésus. La première exégèse, il est vrai, semble favorisée

On ne saurait trop insister, en effet, sur cette dernière idée, sans laquelle il est impossible de comprendre l'exacte portée de l'enseignement qui vient d'être exposé. Si l'apôtre établit avec tant de vigueur la thèse qui frappe le plus dans toute cette doctrine, — à savoir que le sacrifice du Calvaire est la démonstration de la justice en même temps que la preuve suprême de la miséricorde divine, — c'est que ce fait, entrevu par l'homme naturel, ne brille dans sa clarté qu'aux regards du fidèle, et que le fidèle n'a nul besoin qu'on le lui développe, car lorsqu'il s'est uni de cœur à ce Jésus qui est mort pour ses offenses, il sait que Dieu ne fait grâce à l'homme qu'en condamnant le péché. Or, cette réprobation n'est pas théorique seulement ; elle est réelle, elle est effective pour ceux qui croient, et qui reçoivent en Jésus la délivrance par laquelle, Dieu ramenant à lui les coupables, l'œuvre du Sauveur satisfait à la fois à la justice qui proclame l'inviolabilité de la loi souveraine, et aux saintes exigences de l'amour. Aussi ne saurait-on prétendre que, d'après la conception théologique de Paul, la rédemption soit accomplie en dehors de l'homme exclusivement ; car alors tous y auraient part sans distinction, ce que l'apôtre n'admet en aucune manière. Le trait significatif de cette théorie éminemment morale, c'est que la dette n'est dûment acquittée qu'en faveur des croyants ; elle demeure toute entière et même elle grossit de jour en jour à la charge des impies et des rebelles.

par le parallélisme des deux membres de phrase, à la suite duquel on pourrait être amené à donner comme suit la paraphrase du texte : Si Christ est mort, c'est parce que nous sommes pécheurs (*διὰ τὰ...*) ; s'il est ressuscité, c'est parce que nous sommes justifiés en vertu de son divin sacrifice (*διὰ τῆς...*), la résurrection étant le fruit du pardon que nous obtient l'effusion du sang du Sauveur. (Godet, *Commentaire sur l'épître aux Rom.*, voir à Rom. IV, 25.) Mais cette interprétation suppose que l'humanité serait, en bloc et d'une manière objective, justifiée par la mort de Jésus-Christ, tandis que la justification n'est accordée au contraire, d'après l'apôtre, qu'à ceux qui s'approchent du Rédempteur par la foi. (Dans un sens opposé à la théorie que développe M. F. Godet, lire, par exemple, l'étude de M. C. Bruston, *D'une idée nouvelle sur la justification*, *Revue de théol. et des questions religieuses*, janv. 1893, p. 39-46.)

§ 2. — LA JUSTICE PAR LA FOI

En livrant Christ à la mort, Dieu nous rachète dans son amour ; il nous accorde en son Fils ce que nous ne pouvions obtenir de nous-mêmes ; il nous donne un point d'appui solide hors du courant du péché, et pour commencer cet affranchissement, il nous reçoit à lui, c'est-à-dire qu'il enlève nos transgressions en nous recouvrant gratuitement de sa justice ¹. Ici cependant surgit sous un aspect nouveau la difficulté qui a été déjà signalée et dont la discussion nous fait pénétrer jusque dans le vif de la pensée religieuse de Paul. Dieu consent à traiter comme juste le pécheur, même avant que celui-ci soit libre de tout péché, puisqu'autrement le pardon de Dieu dépendrait de la conduite de l'homme : mais la justice dans laquelle se résume le bienfait du salut peut-elle être ainsi transmise ? Etre juste, c'est se conduire selon la règle que pose la volonté divine. Or, si l'homme est, de nature, esclave de la chair, ainsi que l'apôtre le démontre avec tant d'insistance et de vigueur, Dieu peut-il faire, avec tout son pouvoir, que ce péché s'efface et qu'il se transforme en son contraire ? N'est-ce pas là saper le fondement de l'ordre moral dans le monde ? On conçoit que, s'il le juge à propos, Jéhova ferme les yeux sur nos fautes ; mais ces offenses cessent-elles pour cela d'exister ? Est-il digne de la majesté souveraine d'offrir à l'homme un salut qui voilerait la souillure au lieu de la détruire ? Une rédemption pareille ne reposerait-elle pas sur une fiction coupable et cruellement démentie par les faits ?

Voilà, ainsi que nous l'avons exposé, l'obstacle que l'œuvre de Christ écarte, ou l'exigence à laquelle répond, selon saint Paul, l'immolation du Calvaire. Né sous la loi, Jésus l'a accomplie dans toute sa plénitude (Gal. IV, 4, 5 ; comp. Ro-

¹ « Δικαιοῦμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι » (Rom. III, 24) ; « οἱ τὴν περισσεῖαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες » (V, 17).

maines XIII, 10 ; Eph. V, 25 ; Phil. II, 8) ; la justice qu'il fournit est celle que le statut légal exige de tout homme, la soumission sans réserve à la volonté du Seigneur. Bien plus, ce n'est pas pour lui seul que Jésus a remporté cette victoire suprême. Il a pris à lui nos transgressions dans le but de les faire disparaître ; il s'est chargé de ce fardeau d'ignominie afin de nous en affranchir à jamais. (2 Cor. V, 21.) Seulement le péché, unique dans son principe, revêt un double aspect quand il se réalise chez les hommes qu'il tient en sa puissance. Il nous rend à la fois coupables et esclaves ; il trouble en nous la conscience, et il paralyse les énergies de la volonté. En conséquence, par une action inverse, dès que la rédemption pénètre dans la vie personnelle des fidèles, l'immolation de Christ, — avec la résurrection qui la couronne, — leur apparaît tantôt comme source de pardon (Gal. III, 13 ; 2 Cor. V, 19, 21), tantôt comme principe immortel de renouvellement et de délivrance. (Gal. I, 4 ; II, 20 ; VI, 14 ; 2 Cor. V, 15 ; Rom. VI, 6, 11.) La question qui se pose donc à nous est la suivante. Tels étant les bienfaits contenus dans le sacrifice du Sauveur, supposons qu'un homme s'unisse si bien à Christ qu'il devienne en quelque sorte membre du même organisme : ce disciple ne sera-t-il pas de plein droit au bénéfice de l'œuvre que Jésus a accomplie, et pour commencer par la certitude de la rémission des offenses, la justice du Saint de Dieu ne s'étendra-t-elle pas sur lui comme un manteau protecteur ?

Le tout est de savoir si ce rapport entre Christ et le pécheur peut s'établir comme nous venons de l'admettre, ce qui nous amène au développement de la théorie paulinienne de la *foi*. Ce substantif (*πίστις*), ainsi que les formes diverses qui s'y rattachent, exprime la double idée de *fidélité* et de *confiance*, notions corrélatives dans ce sens que la fidélité provoque la confiance, et que la confiance fait appel à la fidélité de celui en qui on croit. A l'un des points de vue, par exemple, l'apôtre parle de sa mission comme d'une

charge qui lui a été « confiée ¹ ; » dans l'autre acception du terme, l'adjectif πιστός signifie *fidèle*, qu'il s'agisse des hommes (1 Cor. IV, 2 ; VII, 25 ; Eph. VI, 24) ou mieux encore de Dieu. (1 Thess. V, 24 ; 1 Cor. I, 9 ; X, 13, etc.) Dieu étant, en effet, l'être fidèle par excellence, sa parole plus que toute autre mérite confiance : de là le sens religieux du mot de *croire*, que l'apôtre entend souvent en termes généraux de la foi en l'Évangile ou de la foi aux promesses du Seigneur². Mais pour saisir la notion paulinienne dans toute sa plénitude, il faut préciser encore, en s'attachant aux textes d'après lesquels la foi crée un lien personnel entre les hommes et Jésus-Christ.

Les particules multiples qu'emploie alors saint Paul font ressortir les aspects variés et toujours plus intimes de cette relation morale. *Πρός* marque l'action du croyant qui sort de lui-même pour se diriger, par un élan du cœur, vers l'objet de sa foi (comp. 1 Thess. I, 8) : l'impulsion déterminante est donnée ; c'est le principe moteur de toute l'évolution. *Ἐπί* ajoute l'idée du fondement établi, le Fils de Dieu devenant le point d'appui de la conduite de l'homme. (Rom. IX, 33 ; X, 11.) Plus significatif encore, *εἰς* caractérise le mouvement par lequel on ne se borne pas à s'approcher, mais on « pénètre en Christ ³ » afin de devenir participant de sa vie. Si le fidèle s'attache, en effet, à son Sauveur, c'est en s'établissant en lui comme dans une retraite assurée, permanence qu'exprime la dernière particule (*ἐν*), qui nous transporte au terme de ce lumineux développement. (Gal. III, 26 ; Eph. I, 15.) Christ nous renouvelle alors de l'action de sa personnalité puissante. « Ce n'est plus moi qui vis, écrit saint Paul

¹ « Οἰκονομίαν πεπίστευμαι. » (1 Cor. IX, 17 ; comp. 1 Thess. II, 4 ; Gal. II, 7 ; Rom. III, 2.)

² L'objet en est alors soit « la vérité » (2 Thess. II, 12), soit « le message de la vérité » (Rom. X, 16), soit Dieu lui-même, l'objet de ce message (Gal. III, 6 ; Rom. IV, 3) ; le plus souvent, dans ce sens général, πιστεύειν est employé sans régime. (1 Thess. I, 7 ; II, 10, 13 ; 2 Thess. I, 10 ; Rom. I, 16 ; IV, 11, etc.)

³ *Εἰς Χριστὸν πιστεύειν.* (Gal. II, 16 ; Rom. X, 14 ; Phil. I, 29.)

dans le sentiment de cette unité indissoluble, c'est Christ qui vit en moi ; et ce que je vis maintenant dans la chair, je le vis dans la foi au Fils de Dieu, qui m'a aimé et qui s'est livré lui-même pour moi. » (Gal. II, 20 ; comp. 2 Cor. XIII, 5.) Rien ne saurait égaler l'énergie triomphante de ce langage. Lié pour toujours au Sauveur, l'homme cesse d'exister dans l'isolement de son état de nature ; tout ce qu'il peut, tout ce qu'il est, il l'est par Christ et par l'efficace de sa vertu divine. Ici les expressions abondent, les images se multiplient sous la plume de l'apôtre pour décrire cette union mystique. Parfois même ces symboles semblent se contredire, ainsi lorsqu'il nous est répété que « nous sommes en Christ, » ce qui paraît indiquer que Christ nous entoure de sa présence, tandis que, d'autre part, Paul affirme que « Christ demeure en nous, » ce qui suppose que nous le recevons à notre tour dans le sanctuaire de notre cœur. Mais ces incohérences même font éclater l'insuffisance de la parole humaine pour rendre tout ce qu'il y a, dans cette relation, de vivant, de profond, d'inaltérable. Les deux êtres mis en présence restent assurément distincts ; ce n'est certes pas l'absorption du panthéisme ; mais si le moi de l'homme renaît en se donnant, s'il s'affirme à l'heure où il se sacrifie, c'est parce que, dans cet acte de renoncement suprême, il puise à la source jaillissante de vie impérissable qui est en Jésus-Christ le Sauveur.

Aussi comprenons-nous pourquoi la foi rend le croyant participant de la mort du Seigneur et de ses effets salutaires. Si Dieu n'avait pas égard à cette disposition, l'œuvre rédemptrice serait, comme on l'a dit, affaire de jurisprudence céleste, sorte de règlement de comptes entre le Père et le Fils. Mais rien n'est plus éloigné de la pensée et de l'enseignement de l'apôtre. Nous l'avons vu : Paul ne se représente le rachat par la mort de Christ qu'en relation nécessaire avec la foi ; l'expression « *ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* » (Rom. III, 25) revient toujours, identique de fond, dans ses écrits, quelques variées que soient les formules et les images.

Tel est le rapport intime entre la délivrance opérée par le sang de la croix et l'appropriation de ce divin sacrifice. Christ, en mourant, a détruit le péché ; le croyant donc, uni corps et âme à ce royal vainqueur, devient libre du péché¹, ce qui signifie qu'en Jésus-Christ il possède la justice : dans de telles conditions l'apôtre peut dire en vérité, et même répéter avec un accent ferme et joyeux que devant Dieu c'est la foi qui justifie. (Rom. V, 1 ; comp. III, 20.) Ainsi comprise, l'absolution du pécheur n'est pas une fiction légale, encore moins une sentence arbitraire arrachée à l'indulgence coupable du juge ; elle repose sur un fondement inattaquable, la justice de ce Sauveur auquel le fidèle appartient jusque dans le fond de son être, enveloppé qu'il est de l'organisme de vie divine dont le centre est Jésus-Christ.

Néanmoins cela même ne suffit pas pour dissiper toutes les obscurités du problème. Certes, si l'union mystique que crée la foi portait ses fruits bénis d'un seul coup et dès l'heure où elle se forme, par elle le croyant serait soumis au Seigneur sans réserve, c'est-à-dire qu'il posséderait la justice dans le sens le plus rigoureux du mot. Affranchi de toute lutte, libre des souillures du péché, l'enfant de Dieu régnerait déjà sur la terre. Mais cet état idéal n'est point le nôtre : Paul lui-même, l'intrépide lutteur, n'affirme-t-il pas, au terme de sa longue et laborieuse carrière, qu'il ne se flatte nullement « d'avoir remporté le prix ou d'avoir atteint la perfection ? » (Phil. III, 12.) L'expérience donc obligeant à reconnaître ce qu'il y a de defectueux et d'incomplet dans la justice humaine la mieux établie en apparence, ce fait incontestable ne frappe-t-il pas de nullité le résultat qui vient d'être obtenu ? Si Dieu ne nous justifie que dans la mesure où nous sommes morts au péché, le but ne se dérobe-t-il pas à nos efforts sur cette voie-là tout aussi bien que par le chemin escarpé de la pratique des œuvres

¹ « Ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας. » (Rom. VI, 7.)

légales ? Comment franchir l'abîme qui se rouvre ainsi devant les pas de l'homme ? Où trouver une issue à cette redoutable difficulté ?

Voici, d'après les principes de la théologie de Paul, quelle est la solution du problème. En premier lieu, ce qu'il importe de ne jamais oublier, c'est que nous sommes ici non sur le terrain de la loi, mais sur celui de la grâce. Dieu renonce à nous traiter selon le droit rigoureux, et la preuve qu'il nous en donne, c'est Jésus livré pour nos péchés, lui qui, par sa vie et par sa mort, a accompli réellement la justice. Bien plus, l'Eternel sollicite le coupable à recevoir par la foi ce salut qu'il place miséricordieusement à la portée de tous. Croire au Sauveur, c'est croire en Dieu, le Père de Jésus-Christ ; or croire en Dieu, c'est s'appuyer sur lui dans cette libre soumission que le Seigneur attend de sa créature. Il est vrai que, à ses débuts, la foi n'est certes pas la plénitude de la justice. Mais ici intervient l'action souveraine de la grâce de Jéhova, qui, tout en sachant que notre foi ne saurait être identique à la justice, consent à la considérer ainsi au nom de sa volonté rédemptrice, telle qu'Abraham déjà l'avait comprise (Rom. IV), et telle qu'elle s'est manifestée lors de l'accomplissement des temps en Jésus-Christ. La foi que nous avons en son Fils, Dieu nous l'impute à justice¹ ; c'est en cette qualité qu'il nous la porte en compte ; il nous considère comme justes quoique nous ne le soyons pas.

Voilà l'idée exacte de la « justice par la foi, » notion si familière à l'enseignement apostolique. Au reste, qu'il s'agisse de la foi ou des œuvres, le verbe *δικαιοῦν* a, dans la règle, le sens *déclaratif*² : dans l'hypothèse des œuvres, nous ne sau-

¹ Comp. Rom. IV, 5 : « λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην. »

² Cet usage, cependant, n'est pas absolument rigoureux : dans un passage au moins *δικαιοῦν* paraît signifier « rendre juste » (« ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιασθητε, ἀλλὰ ἐδοικαίωθητε, » 1 Cor. VI, 11 ; comp. Rom. VI, 7), l'idée ordinaire de la justification étant exprimée ici par le premier de ces verbes, tandis que le dernier — si du moins la gradation doit être maintenue — décrit la situation morale de l'homme sanctifié. On pourrait, il est vrai, appliquer ces trois aoristes à l'acte initial de la vie du fidèle, qui,

rions, en effet, être *rendus* justes par elles, puisqu'elles se bornent à faire connaître ce que nous sommes et ne peuvent en aucune manière nous changer ; et si, d'autre part, il est question de la foi, comme celle-ci ne fournit pas non plus au Seigneur le strict équivalent de la justice requise, être justifié de la sorte, c'est être *déclaré* juste par un acte de la miséricorde de Dieu. J'ajoute que c'est aussi la seule notion qu'admette la théologie juive, mais avec cette différence essentielle, c'est que, d'après la conception talmudique, la doctrine de la justification est en même temps une théorie du salaire, l'homme devant mourir ou vivre selon que la balance de ses péchés et de ses mérites le condamne ou le libère à la barre du tribunal souverain ¹. On voit jusqu'à quel point l'idée paulinienne de la foi transforme ce système juridique, puisque la compensation nécessaire, loin de consister, selon l'apôtre, en actes indifférents au fond de l'être, ne se trouve que dans l'attitude filiale de dépendance qui est la seule position normale de l'homme vis-à-vis de son Dieu. Il n'en reste pas moins vrai que la décision du juge suprême, ainsi comprise, se présente à nous revêtue d'un double caractère. Sans doute elle se légitime dans ce sens que la foi crée le rapport qui doit exister entre le Créateur et la créature ; à cet égard, la sentence par laquelle nous sommes justifiés à cause de notre foi n'a rien d'irrationnel ou d'arbitraire. Mais d'un autre côté, cette foi ne pouvant être assimilée à la sainteté parfaite, si Dieu veut bien cependant nous l'imputer à justice, c'est parce qu'il nous aime, et c'est pour nous faire entendre que, dans le salut qu'il nous offre, tout est miséricorde et don gratuit de sa part. Cherchons à préciser la valeur de cette doctrine que développe l'apôtre.

par le fait de sa consécration dès l'entrée dans l'Eglise, est à la fois baptisé (*ἀπελούσασθε*), mis à part (*ἡγιασθητε*), et recouvert de la justice imputée (*ἐδικαιώθητε* : comp. F. Godet à ce passage) : cependant le contexte, dans lequel il est question des souillures du péché et non de la culpabilité seulement (v. 10, 12-20), ne nous semble guère favoriser cette exégèse.

¹ Weber, p. 268.

1° La théologie protestante a compris le plus souvent la justification comme étant l'acte de la grâce de Dieu qui impute les mérites de Christ au fidèle. Nous sommes pécheurs, dit-on, mais Christ est juste : si donc nous nous unissons à Christ par une foi vivante, nous sommes mis au bénéfice de sa justice, qui nous recouvre comme d'un manteau protecteur. — Cette manière de voir est facile à saisir, et pour l'essentiel, elle ne fait point tort à l'enseignement apostolique. Néanmoins, ce n'est pas exactement ainsi que Paul a formulé sa pensée, puisqu'il explique, au contraire que c'est la foi du croyant, et non l'œuvre de Christ, que Dieu nous porte en compte. Au reste, cette distinction n'atteint guère le fond des choses ; car si l'Éternel déclare juste celui qui a la foi, c'est assurément parce que Christ est juste, et parce que la foi est l'acte qui fait de nous ses disciples et les membres de son corps. Une foi quelconque n'aurait certes pas le même effet salutaire ; c'est en Jésus seul qu'il faut croire pour devenir participant de la miséricorde divine. — Mais ce salut gratuit enlève-t-il toute valeur à la conduite de l'homme ? Question difficile et vivement discutée, qui nous amène à l'un des points essentiels de la doctrine de Paul.

2° « Nul ne sera justifié devant Dieu par les œuvres de la loi » (Rom. III, 20) ; telle est, dans le sujet dont nous nous occupons, la thèse que développe l'apôtre. D'autre part, les épîtres pauliniennes contiennent une série de textes qui semblent directement contraires à cet enseignement¹. N'y lit-on pas, en particulier, que « ceux qui mettent en pratique la loi seront justifiés » (Rom. II, 13), et que « Dieu rendra à chacun selon ses œuvres » (6-8) ? Comment accorder de telles déclarations avec la parole que je viens de rappeler (Romains III, 20, 28), si catégorique en sens inverse ? Telle est même, en apparence du moins, l'opposition des deux ma-

¹ Rom. II, 1-16 ; comp. XIV, 12 ; 2 Cor. V, 10 ; Eph. VI, 8 ; Col. III, 24.

nières de voir, qu'au jugement de plusieurs critiques contemporains Paul se placerait ici au point de vue du système légal pour le mieux réfuter ensuite. Cependant, s'il avait eu l'intention qu'on lui impute, pourquoi ne pas le dire ouvertement ? Pourquoi ne faire allusion dans aucun de ces passages aux erreurs qu'il est censé combattre ¹ ? Pourquoi terminer enfin le principal de ces morceaux didactiques par cette affirmation vibrante, preuve manifeste qu'il vient de présenter son propre enseignement et non celui des autres : « C'est, dit-il avec l'accent d'une inébranlable conviction, ce qui paraîtra au jour où Dieu jugera les actions secrètes des hommes par Jésus-Christ, selon mon Evangile ? » (Rom. II, 16.)

Si donc il faut écarter sans hésiter la théorie d'une accommodation, comment sortir de la difficulté qui vient d'être indiquée ? Voici la réponse que M. Pfleiderer donne à cette question dans son récent ouvrage. D'après ce théologien, Paul n'aurait pas réussi à ramener à l'unité la théorie morale de la rétribution (Rom. II, 6-11) et la doctrine religieuse du péché et de la grâce. Aussi bien, la solution de la dualité ne peut être obtenue que si l'on tient compte de cette idée, c'est que l'appréciation morale est relative, tandis que le jugement religieux, dédaignant les nuances, se présente avec le caractère auguste de l'absolu ². A quoi M. Hilgenfeld, adoptant cette théorie pour prolonger les lignes, ajoute les considérations suivantes ³. Dans le développement de ce sujet, dit-il, il faut observer la distinction que les juristes de Rome, tout comme les moralistes stoïciens, ne manquent pas d'établir entre la théorie et la pratique. Le *jus Quiritium*, en particulier, pose certains principes qui, reconnus en droit, n'avaient pourtant, chez les contemporains de Paul, qu'une portée

¹ C'est un devoir auquel, en général, l'apôtre ne manque pas quand il argumente contre des adversaires. (Par exemple, Gal. I, 7 ; 1 Cor. XV, 12 ; Col. II, 4, 8, 20-23.)

² *Der Paul.*, p. 85, 86.

³ *Der Brief des Paulus an die Römer*, dans la *Zeitschrift f. wissensch. Theol.* de 1892, 3^e cah., p. 329, 330.

idéale ; de même les stoïciens admettaient une doctrine de la sagesse qui ne se réalisait pas strictement dans la vie : par un procédé du même genre, dans les textes qui nous occupent, l'apôtre aurait maintenu *ex lege Judaeorum* la formule de la justification par les œuvres, quoique d'autre part il l'abandonne lorsqu'il expose pour son compte la vérité.

Quelque ingénieuses, cependant, que soient ces remarques, elles tendent à établir que, dans une même lettre et à quelques lignes de distance, Paul a développé des théories du salut absolument divergentes. Or, avant d'en venir à une explication qui fait si peu d'honneur à sa logique, il y a lieu d'examiner si toute autre issue est réellement fermée, ce qui m'amène à présenter, dans le sens contraire à celui qui vient d'être indiqué, deux observations dont il faut avoir grand soin de tenir compte.

a) En premier lieu les textes allégués (Rom. II, 1-16 ; XIV, 12 ; 2 Cor. V, 10 ; Eph. VI, 8 ; Col. III, 24) se rapportent tous au *jugement dernier*, tandis que c'est de la *justification* qu'il a été question jusqu'ici dans cette étude. Autrement dit, si Paul admet la justice par la foi, il enseigne d'autre part le jugement par les œuvres : or, ces deux doctrines s'appellent et se soutiennent loin de se contrarier, ainsi que le montre l'examen comparatif de l'enseignement apostolique. Lorsque Dieu déclare justes des pécheurs, est-ce pour tolérer ou pour attiser leurs convoitises ? Nous l'avons déjà fait voir et l'on ne saurait trop y revenir ; non seulement cette conclusion serait le renversement de la morale, mais elle se heurte contre les thèses fondamentales qui sont comme les puissantes assises de la théologie de Paul. Car, en définitive, quel est l'homme que l'apôtre déclare juste devant Dieu ? Le croyant, auquel sa foi est imputée à justice. Et qu'est-ce que cette foi qui justifie ? Un acte d'abandon sans réserve au Sauveur. Or, Christ étant le saint et le juste par excellence, on ne peut rapprocher dans une même conduite le service qu'il réclame et le culte des convoitises mauvaises, car jamais la

souillure et la pureté ne marcheront la main dans la main comme deux sœurs : elles ne sauraient s'unir dans cette monstrueuse alliance. Non, croire en la mort de Jésus, tout en caressant le péché à cause duquel Christ est mort, c'est démolir à l'heure même où l'on a l'apparence d'édifier, c'est se contredire de la manière la plus directe. Aussi la foi contient-elle le germe d'une vie divine qui se développe par un travail organique jusqu'à ce qu'elle éclate au grand jour en donnant des fruits impérissables. Voici quelle est donc la situation faite à quiconque accepte et s'approprie cette doctrine. Ou bien le chrétien, c'est-à-dire celui qui se dit tel, est réellement croyant, ce qui doit produire en lui des œuvres nouvelles ; ou bien la foi dont il se prévaut ne change rien à sa nature perverse, d'où il ressort que c'est une foi morte et sans vertu pour le justifier devant Dieu. Or, à quelle marque reconnaître la foi stérile de celle dont la fécondité prouve le sérieux et la force ? C'est ce qui ne peut être établi qu'au terme de l'existence terrestre et par celui qui connaît les actions secrètes des hommes : autrement dit, le principe paulinien du jugement par les œuvres est le couronnement nécessaire de la doctrine de la justification par la foi.

b) Une difficulté, néanmoins, subsiste encore. Le raisonnement qui précède s'applique à des chrétiens, qui ont reçu par conséquent le message de l'Evangile. Or, dans le morceau capital de l'épître aux Romains qui vient d'être rappelé (II, 1-16), c'est aux Juifs et aux Grecs que Paul s'adresse, en sorte qu'on se demande s'il distingue deux voies du salut possibles et parallèles : pour les disciples du Seigneur, la foi avec les fruits qu'elle porte, et pour le reste des hommes les œuvres dans le sens ordinaire de ce mot.

Ce dualisme, cependant, est déjà rendu fort improbable par le caractère absolu du christianisme tel que l'apôtre le représente. Paul, en effet, n'admet en aucune manière qu'on puisse atteindre, au point de vue de l'activité spirituelle, une situation définitive en dehors de Jésus-Christ. Le Juif comme

le Grec n'ont à leur portée qu'un seul moyen, c'est d'invoquer le Seigneur ou de croire à sa parole. (Rom. X, 9-13.) Il est vrai qu'un très grand nombre d'hommes meurent sans avoir entendu cette proclamation du salut. Quelle sera leur destinée ? Dieu les condamnera-t-il à cause de leur ignorance, ou d'une façon quelconque les mettra-t-il, au delà de la tombe, en présence du Sauveur ? Comme Paul n'a jamais abordé cette question dans ses écrits, nous n'y trouvons aucun renseignement qui nous mette en mesure de la résoudre. Missionnaire avant tout, l'apôtre ne se préoccupe que des pécheurs qu'il travaille à gagner à l'Evangile : c'est même ce caractère pratique de sa doctrine qui nous fournit la solution dont nous avons besoin. Dans le texte de l'épître aux Romains dont nous nous occupons, en effet, Paul ne s'adresse certes pas à des Juifs ou à des païens qui n'auraient jamais ouï la vérité, car alors, que viendrait faire la mention du jugement « par Jésus-Christ » (v. 16), idée par laquelle se termine l'exposé de cette péricope ? Ce que l'apôtre s'est efforcé de montrer à ses lecteurs de n'importe quelle origine, c'est qu'eux tous ont assez de lumières pour recevoir le message de la grâce lorsqu'il leur est prêché : le tout est de *vouloir* accepter la délivrance que Dieu leur offre. Si le Juif, par exemple, est sérieux dans sa pratique des œuvres légales (II, 25), il ne tardera pas à comprendre que « Christ est la fin de la loi » (Rom. X, 4 ; Gal. III, 24), et il s'empressera de se soumettre. Si le Gentil, de son côté, considère les œuvres du Créateur (Rom. I, 20, 21), surtout s'il prête l'oreille à la voix qui lui parle dans sa conscience (Rom. II, 14, 15), il sentira se réveiller en lui, vivante, impérieuse, l'aspiration vers le bien (II, 7), et tout naturellement il s'approchera, lui aussi, du Sauveur en qui s'est incarné cet idéal suprême¹. Mais si l'un ou l'autre, juif ou païen, se montre impénitent et rebelle, Dieu les frappera du jugement qu'il tient en réserve pour les pé-

¹ Comp. Act. XVII, 23 : « Ce que vous adorez sans le connaître, c'est ce que je vous annonce. » (Discours de Paul à Athènes.)

cheurs. (II, 5, 8, 9.) — Telle étant la solution que développe saint Paul selon le principe de l'Evangile, l'antinomie qui vient d'être posée se ramène d'autant mieux à l'unité que les hommes ne sont égaux en châtement que parce que la grâce leur est offerte à tous, ce qui nous conduit à relever un dernier caractère important que présente cette doctrine.

3° Nous avons signalé le contraste des deux systèmes rivaux, l'un qui n'admet d'autre mode de délivrance que la *foi*, et l'autre qui enseigne au contraire la rédemption par les *œuvres*. Aux œuvres de l'homme correspond, de la part de Dieu, la *loi*, tandis que la *foi*, de son côté, vient à la rencontre de la *grâce*. Il y a donc corrélation entre les termes de *grâce* et de *foi*¹, de même qu'il y lien intime entre la *loi* et les *œuvres*². Dans l'un des cas, si le pécheur était racheté par son travail, il le serait « selon son dû ; » dans la deuxième supposition, l'homme n'est justifié qu'au moyen de la *foi* parce qu'il l'est en vertu de la grâce divine³. Or, Paul ayant absolument écarté l'idée d'un paiement qui puisse être opéré par le coupable, la gratuité qu'il proclame en ces termes entraîne à sa suite l'*universalité* du salut. Autrement dit, tant que la justification dépend de conditions extérieures telles que la circoncision, elle n'est que pour les Juifs, et le païen doit se faire israélite afin d'obtenir les bienfaits de l'Evangile. (Comp. Act. XV, 1.) Mais la gratuité de cette œuvre de délivrance la met, au contraire, à la portée de quiconque croit en Jésus-Christ (Rom. III, 22), en sorte que seul celui qui la repousse est l'auteur et l'agent responsable de sa ruine. Le descendant d'Abraham n'a donc pas de privilège sur le Gentil, puisque tous sont égaux en péché (Rom. III, 23), et que tous aussi sont appelés sans distinction à posséder le trésor de la miséricorde divine. (Rom. III, 24 ; Gal. II, 16.)

¹ « Ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν. » (Rom. IV, 16 ; comp. Eph. II, 8.)

² « Ἔργα νόμου. » (Rom. III, 28 ; Gal. II, 16.)

³ « Κατὰ ὁφείλημα, κατὰ χάριν. » (Rom. IV, 4.)

Telle est, dans son développement négatif et positif, l'idée paulinienne de la justice, de laquelle il nous reste à partir soit pour exposer les conséquences morales de cette conception, soit pour en rechercher le principe théologique. En premier lieu nous suivrons donc une marche descendante, en décrivant les fruits de la foi dans la vie du fidèle ; ensuite nous remonterons avec l'apôtre jusqu'au décret éternel qui est la cause première de toute la rédemption et la clef de voûte de l'édifice, tel que l'enseignement paulinien nous le présente dans ses lignes hardies et dans sa majestueuse unité.

CHAPITRE III

La sainteté par la foi.

En croyant, on s'approprie la grâce de l'Evangile. Or, notre étude précédente a signalé le double aspect sous lequel la foi nous apparaît dans les épîtres de Paul. D'un côté c'est un élan de l'âme qui, mettant les pécheurs en contact organique avec Christ, les rend participants de sa vie. Mais, d'autre part, puisque la communion ainsi créée demeure toujours imparfaite dans ce monde, la foi ne saurait être identique à la justice : si donc Dieu nous la compte comme telle, c'est à cause de l'amour insondable dont il nous a donné la preuve et le gage en Jésus-Christ.

Lequel de ces deux actes a la priorité selon la doctrine de l'apôtre ? L'imputation vient-elle avant la communication de justice, ou bien est-ce le rapport inverse qu'il faut admettre dans l'enseignement paulinien ? La dernière interprétation est, en gros, celle que développe l'Eglise catholique et à laquelle se rattachent de même nombre d'exégètes et de dogmatistes protestants. Dans l'ordre logique du moins, dit-on, Dieu confère d'abord à l'homme la vie nouvelle ; puis, en vertu de cette transmission opérée, il le déclare juste et lui accorde le bénéfice de son pardon ¹.

¹ Par exemple Weizsäcker, *das apost. Zeitalter*, p. 139 ; comp. le plan suivi dans l'exposé de Reuss, *Hist. de la théol. chrét.*, II, p. 135 et suiv., 171 et suiv. Dans l'autre sens, lire en particulier Immer, p. 275 et suiv. ; 296 et suiv. ; Weiss, p. 315 et suiv. ; Menegoz, p. 251 et suiv. ; Beyschlag, II, p. 188-191.

Assurément, ainsi que nous l'avons montré¹, il faut que Christ brise la puissance du péché pour que le transgresseur obtienne la certitude d'entrer en possession de la grâce ; sinon, la cause profonde du mal étant laissée intacte, les angoisses de la conscience ne seraient qu'assoupies, et comme une flamme mal éteinte, les terreurs du coupable éclateraient tout à nouveau. D'autre part il est nécessaire de distinguer entre l'œuvre historique accomplie par le Sauveur et l'appropriation des bienfaits contenus dans cette délivrance : or, Paul place l'imputation de justice avant la communication de vie, puisque c'est sur cette relation clairement établie que repose la structure de l'épître aux Romains². Bien plus, cette division du sujet n'est nullement arbitraire, car non seulement elle répond aux expériences profondes de l'apôtre, que les angoisses de la culpé et la soif du pardon avaient arraché brusquement aux entraves du légalisme pour le pousser dans les bras de Jésus-Christ ; mais il ne faut pas oublier non plus que la conception développée ainsi révèle une vue juste et saisissante de la situation morale de l'homme, ainsi que des conditions personnelles du salut. Quel est, en effet, le principe de la sainteté du fidèle ? Selon le témoignage des textes, c'est la communion vivante de Dieu. (Rom. VIII, 13-16.) Mais de quelle manière cette communion se réaliserait-elle, tant que l'homme est séparé du trône de la majesté divine par la conviction poignante de son péché ? Pour vivre selon Dieu, il faut d'abord être assuré que Dieu nous fait grâce en Jésus-Christ, qu'il efface nos offenses, qu'il nous considère comme justes bien que nous ne le soyons pas³. Alors seulement l'homme se sent en paix avec son Créateur (Rom. V, 1) et, réconcilié⁴, il s'ouvre

¹ P. 172 et suiv.

² Déclaration de justice : III, 21-V, 21. — Communication de justice : VI, 1-VIII, 39.

³ Ainsi s'explique cette dualité si souvent signalée par la critique moderne : voir encore A. B. Bruce, dans l'*Expositor* de 1893, VIII, p. 349-356.

⁴ Dans son état de nature, le pécheur est *ennemi* de Dieu (ἐχθρός, Rom. V, 10) ; mis au bénéfice du pardon, il est *réconcilié* avec celui qu'il appelle désormais son

à la vie de Dieu qui le pénètre et qui le renouvelle. L'ordre du salut est donc le suivant d'après l'enseignement de l'apôtre : imputation de la foi à justice, et communication de force sur la base de cette réconciliation.

Nécessaire au point de départ, l'absolution du Seigneur, en effet, ne peut suffire. A quoi servirait que Dieu nous déclarât justes devant lui s'il nous laissait sous le pouvoir du vieil homme et de ses convoitises ? Ou que dire de celui qui se prévaudrait du pardon que l'Eternel lui accorde, pour vivre selon les souillures de la chair ? Aussi Paul aborde-t-il de front ces contempteurs du droit et de la vérité ; car il n'ignore pas les conséquences que les mal intentionnés tireront de sa doctrine. « Que dirons-nous donc ? s'écrie-t-il. Demeurerons-nous dans le péché, afin que la grâce abonde ? A Dieu ne plaise ! Nous qui sommes morts au péché, comment y vivrions-nous encore ? » (Rom. VI, 1, 2.)

Mort à la nature corrompue, telle est la situation spirituelle du croyant. La foi ne crée-t-elle pas un lien si puissant entre Christ et le fidèle, que l'apôtre peut s'écrier dans la certitude triomphante de cette vie commune : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi ; et ce que je vis maintenant dans la chair, je le vis dans la foi au Fils de Dieu, qui m'a aimé et qui s'est livré lui-même pour moi ? » (Gal. II, 20.) Or Jésus étant saint, celui qui vit en lui ne saurait se livrer au péché : c'est ce que Paul explique lorsqu'il rappelle à ses lecteurs la cérémonie saisissante du baptême. (Rom. VI, 3 et suiv.) Sans doute il n'est pas fait mention de la foi dans ce passage ; mais si le terme manque, l'idée traverse et pénètre ce développement didactique, car le baptême qui représente une transformation si merveilleuse ne saurait être que celui qu'on reçoit et qu'on s'approprie par la foi. Il est même permis de supposer que, si l'apôtre parle

Père. (Notion paulinienne de la *καταλλαγὴ*, Rom. V, 10, 11 ; 2 Cor. V, 18-20 ; Eph. II, 16 ; Col. I, 21, 22.)

du rite chrétien plutôt que du sentiment qui s'y exprime, c'est parce qu'il trouve dans cet acte extérieur l'image magnifique du double changement qui s'opère chez le fidèle. « Ignorez-vous, dit-il, que nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, nous avons été baptisés en sa mort ? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort, afin que, comme Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous aussi nous marchions en nouveauté de vie. » (Vers. 3, 4.)

Nous touchons ici du doigt l'étroite relation du pardon et de la régénération qui sont le double fruit de la grâce ; car si le baptême tel que le comprend l'Eglise apostolique est assurément le signe et le sceau de la rémission des offenses, le néophyte, plongé dans l'eau de l'alliance, en ressort libre et joyeux avec la certitude qu'il est un homme nouveau. La foi a si bien fait de lui « un organisme avec Christ » (*σύνφυτοι*, v. 5), que les événements historiques qui couronnent la carrière du Sauveur se reproduisent chez le croyant comme par une impulsion nécessaire. De même que Christ est mort, le disciple meurt au péché dans la communion de son maître ; de même que Jésus est ressuscité des morts, toujours en lui le fidèle renaît dans la possession d'une vie impérissable. « Si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature. Les choses vieilles sont passées ; voici toutes choses sont devenues nouvelles. » (2 Cor. V, 17.)

Quelle idée profonde et lumineuse de la vie du chrétien ! Comme la grâce miséricordieuse de Dieu, loin d'entraver la sainteté, la produit au contraire et l'alimente ! Par quelle transformation soudaine l'imputation se change en communication de justice ! Les œuvres naturelles, toujours entachées d'égoïsme, disparaissent dès lors et font place à une activité bénie, qui, pour excellente qu'elle soit, entretient d'autant moins l'orgueil de l'homme qu'elle est tout entière un don de Dieu. Si le disciple de Christ porte des fruits de vie, ce n'est pas afin d'entasser des mérites et dans le but de se justifier :

c'est, au contraire, parce qu'il est justifié qu'il est en mesure de les produire. « Vous êtes sauvés par grâce, par le moyen de la foi. Cela ne vient point de vous ; c'est le don de Dieu : non point par les œuvres, afin que personne ne se glorifie. Car, ajoute l'apôtre, nous sommes son ouvrage, » — ce qui coupe court dès l'abord à toute idée de recherche personnelle, — « étant créés en Jésus-Christ pour les bonnes œuvres que Dieu a préparées, afin que nous marchions en elles. » (Eph. II, 8-10.) Ainsi s'ouvre, vaste et glorieuse, la carrière de victoire où s'élancent avec joie ceux qui pliaient naguère sous le joug avilissant du péché.

Mais il y a plus encore : affranchi de ce pouvoir corrompateur, le croyant est aussi mort à la loi ¹, avec ses prescriptions inexorables et le châtement qu'elle dénonce aux coupables. D'où vient, en effet, la puissance de malédiction qu'elle exerce dans le monde ? (Gal. III, 13.) Pourquoi fait-elle peser un joug de terreur sur ceux qui la subissent, jusqu'à pousser ses plus fervents adeptes au désespoir ? (Rom. VII, 24.) Toutes ces douleurs, toutes ces humiliations, toutes ces hontes, c'est à cause de notre péché qu'elle nous les inflige. Car en elle-même la loi nous vient de Dieu ; elle est bonne, elle est spirituelle ² ; mais plus elle se montre sainte et juste, plus elle flamboie à notre vue comme le glaive de l'ange exterminateur. En vertu de son excellence même, elle se tient près de nous pour nous maudire, et le commandement destiné à nous donner la vie se trouve ainsi nous conduire impitoyablement à la mort. (Vers. 7-13.) Christ donc, en enlevant le péché, nous affranchit à jamais de cette servitude. (Gal. III, 13 ; IV, 5.) Mort au péché, le croyant est mort à la loi, afin de marcher non selon les prescriptions d'un texte suranné, mais joyeusement et en nouveauté de vie (Rom. VII, 6) : de là la « liberté » qui est le privilège des membres de l'Alliance

¹ « *Νόμῳ ἀπέθανον, ἵνα Θεῷ ζήσω.* » (Gal. II, 19.)

² « *Νόμος πνευματικός.* » (Rom. VII, 14.)

de grâce (Gal. V, 13); de là « l'esprit d'adoption » (Gal. IV, 6; Rom. VIII, 15) par lequel nous nous approchons de Dieu pour lui dire : « Abba, c'est-à-dire Père. » (Rom. VIII, 15.)

Seulement faut-il penser que le chrétien, en conséquence de ce principe, ait la licence de faire ce qui lui plaît ? Son affranchissement l'émancipe-t-il de toute règle ? Non certes, répond l'apôtre ; car l'homme ne saurait être indépendant dans ce monde. Nous sommes toujours sous l'action d'un pouvoir qui nous oblige, soit l'obéissance à Dieu pour la vie, soit le service du péché pour la mort. (Rom. VI, 16.) Aussi le rachat du Sauveur, libre de la loi, n'est-il point pour cela sans maxime de conduite : il devient au contraire « esclave de la justice » (v. 18), discipline bénie qui le conduit à la victoire éternelle parce qu'elle a pour fruit la sainteté. (Vers. 22.) Ainsi comprise, la loi du croyant est même d'autant plus impérieuse et souveraine qu'elle ne nous délivre des prescriptions de Moïse que parce que la substance de cette législation divine nous pénètre et nous renouvelle. A quoi servent dès lors ces préceptes de détail qui ne font après tout qu'effleurer la conduite de l'homme ? « L'amour de Christ nous presse, écrit l'apôtre, parce que nous estimons que, si un seul est mort pour tous, tous donc sont morts, et qu'il est mort pour tous afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux. » (2 Cor. V, 14, 15.) Oui, certes, l'amour de Christ nous presse ; or, ce don de nous-mêmes, c'est « l'accomplissement de la loi. » (Rom. XIII, 10.) Si donc le disciple du Seigneur n'est plus sous l'esclavage légal comme le Juif, ce n'est pas qu'il vive « sans la loi » à l'exemple du Gentil ; sa loi, la règle absolue de ses pensées et de ses affections, c'est Christ qui vit dans son cœur¹ pour l'armer contre les convoitises : « la loi de

¹ « Ὁ πρὸ νόμον, ... ἄνομος, ... ἐννομος Χριστοῦ. » (1 Cor. IX, 20, 21.) Lorsque Paul déclare, dans ce passage, qu'il se fait Juif avec les Juifs, et Grec avec les Grecs, il peut tenir ce langage parce que, en principe, il n'est ni Juif, ni Grec, mais affranchi du Seigneur (Gal. IV, 5; III, 26-28; comp. 1 Cor. IX, 21) : autrement la conduite ainsi

l'Esprit de vie en Jésus-Christ, déclare encore l'apôtre, m'a affranchi de la loi du péché et de la mort. » (Rom. VIII, 2.)

Ce texte nous amène donc à la mention de « l'Esprit » (τὸ πνεῦμα), l'agent divin de la régénération produite par l'Evangile. Il faut relever d'abord l'identité de ce terme avec celui qui désigne le foyer des aspirations supérieures de l'homme, ou la vie personnelle humaine qui se saisit et qui se concentre pour s'ouvrir aux influences de Dieu. Non que Paul confonde jamais le Créateur avec la créature. Mais comme « l'esprit » n'existe qu'à l'état latent chez le pécheur et qu'il doit être « renouvelé » pour s'épanouir avec richesse (Eph. IV, 23 ; comp. 1 Cor. VII, 34 ; 2 Cor. VII, 1), c'est l'Esprit de Dieu qui, rencontrant celui de l'homme, le vivifie et l'amène à son plein développement. Or, dans cette œuvre de création, si pénétrant est le contact des deux facteurs que l'apôtre semble parfois ne pas les distinguer¹ ; c'est le point de vue mystique dans toute son intensité et dans toute sa puissance. Néanmoins, cette réserve faite, Paul considère sans contredit l'Esprit de Dieu comme une force réelle qui part d'en haut pour transformer l'activité du fidèle : voici sous quel aspect cette idée se présente dans son enseignement.

La première observation qui s'impose à la lecture des textes, c'est que Paul n'a pas de théorie déterminée sur la personnalité du Saint-Esprit ; rien dans ses épîtres ne rappelle, même de loin, la précision des formules ecclésiastiques postérieures. Il est vrai que, par moments, l'Esprit qu'il

décrite ne serait qu'une sorte d'opportunisme, de scepticisme même, d'après lequel toutes les religions se valent, ce qui rend le choix à faire entre elles assez indifférent. Le cas représenté par cette parole apostolique est assurément tout autre : ici l'Evangile étant le principe régulateur suprême, les concessions auxquelles se soumet librement le fidèle sont des sacrifices qu'il s'impose par un renoncement volontaire, au nom de la charité. (Rom. XIV.)

¹ « Ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνεύμα ἔστιν. » (1 Cor. VI, 17.) Relire aussi les passages qui dépeignent le croyant comme ne formant qu'un même organisme spirituel avec Christ. (Gal. II, 20 ; III, 27, etc.)

nous décrit est un être agissant, qui distribue ses dons comme il le veut dans l'Eglise (1 Cor. XII, 11), qui même « nous assiste dans notre faiblesse,... intercédant pour nous par des soupirs qui ne se peuvent exprimer. » (Rom. VIII, 26, 27.) Mais en général Paul semble considérer ce principe de vie plutôt comme une force divine. C'est une flamme qu'on peut éteindre (1 Thess. V, 19) ; c'est un sceau par lequel Dieu nous marque de son empreinte (Eph. I, 13) ; c'est enfin le gage ou l'arrhe de l'héritage céleste (Eph. I, 14) : autant d'images qu'il est difficile d'appliquer à un sujet personnel. Ailleurs encore l'apôtre met l'Esprit en parallélisme avec la « chair, » laquelle ne saurait être considérée comme un être distinct de l'homme, ce qui conduit à l'idée que ces deux mots représentent deux influences rivales, rien de plus ¹.

Un texte fort important nous offre même, dans l'emploi des termes dont Paul se sert, une substitution très significative. D'après Romains VIII, 9-11, en effet, l'Esprit est à la fois Esprit de Dieu, Esprit de Christ, et c'est même simplement Christ, d'où l'on peut inférer que l'Esprit apparaît comme principe immanent de la vie du fidèle, autrement dit, qu'il est Christ habitant chez ceux qui l'ont reçu par la foi. En face de cette déclaration, il ne saurait être question de distinguer Christ de l'Esprit comme on le fait de deux personnes, si étroitement unies soient-elles. L'expression de 2 Corinthiens III, 17, 18, où Paul affirme que « le Seigneur,

¹ Gal. V, 16-25 ; Rom. VIII, 2-8. Il est vrai qu'on peut se demander s'il est fait mention dans ces paroles de l'Esprit de Dieu ou de celui de l'homme, question résolue en sens divers par les commentateurs. Dans Gal. V, 24, 25, par exemple, l'expression « vivre par l'Esprit » (v. 25) ne reprend-elle pas celle du v. 24 : « Ceux qui sont à Jésus-Christ? » ce qui semble indiquer qu'il est question d'une force partant d'en haut et qui se déploie dans la conduite, c'est-à-dire que, dans ces passages encore, éclate l'idée mystique de la pénétration intime du divin et de l'humain. En tout cas, lorsqu'il oppose *πνεῦμα* et *σὰρξ* comme il le fait, l'apôtre décrit en quelque sorte l'homme luttant contre l'homme, ou plus exactement, Dieu et l'homme luttant en l'homme : or, dans ces conditions, l'Esprit est à Dieu ce que « la chair » est à l'homme, d'où il ressort que ce sont en tout deux personnes travaillant chacune dans un sens déterminé.

c'est l'Esprit ¹ » est, si possible, plus catégorique encore ; car il ne suffit pas de dire avec la plupart des exégètes que cette parole étrange ne contient d'autre idée que celle de l'unité d'énergie, Christ et l'Esprit agissant toujours de même : lorsqu'on s'en tient au sens des termes sans avoir égard au dogme de l'Eglise, on doit reconnaître qu'il s'agit ici d'une identité proprement dite. En somme, il ressort de cette discussion que, si l'apôtre personnifie en quelques endroits le Saint-Esprit, — comme on le peut d'ailleurs de toute force quelconque ², — il n'a rien enseigné d'autre part qui se rapproche de la doctrine postérieure et que, selon toute apparence, il ne s'est jamais posé ce problème d'ordre absolument spéculatif.

Quoi qu'il en soit, le point essentiel, c'est que l'Esprit est l'organe de la vie que le Seigneur communique à ses disciples. Or, cette vie se manifeste en œuvres de sainteté dans les sphères les plus diverses de la conduite. « Les fruits de l'Esprit sont l'amour, la joie, la paix, la patience, la bonté, la bénignité, la fidélité, la douceur, la tempérance. » (Gal. V, 22, 23.) Principe salubre, l'Esprit refoule et détruit l'influence de la chair, cet agent de corruption et de ruine. (Rom. VIII, 5-8.) C'est même par son Esprit que Christ dépose en nous le germe impérissable qui transformera nos corps terrestres au jour de la résurrection à venir ³. D'un autre côté il est nécessaire de « semer » dès maintenant pour l'Esprit, si l'on veut « moissonner de l'Esprit la vie éternelle » (Gal. VI, 8) : de là les exhortations persistantes et sérieuses qui pénètrent et qui vivifient tout cet enseigne-

¹ « *Ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν.* » La comparaison avec le v. 16 montre que c'est *ὁ κύριος* qui est sujet : or, le Seigneur, d'après cette déclaration, n'est pas seulement Esprit en puissance spirituelle ; il est l'Esprit, ce qui ne peut s'appliquer qu'au Saint-Esprit.

² Quand je dis, par exemple : « Mon cœur et ma raison sont en lutte. » Comp., dans les épîtres pauliniennes, 1 Cor. II, 11 ; Rom. VIII, 6, 7.

³ Rom. VIII, 11 ; 1 Cor. XV, 42-49. (Conception du *σῶμα πνευματικόν*, sur laquelle je reviendrai dans la suite.)

ment¹. Le disciple de Christ est « saint » (*ἅγιος*), c'est-à-dire mis à part pour le service de Dieu ; il faut donc que, « revêtant » le Seigneur, il se purifie sans relâche du mal et de ses souillures. (Gal. III, 27 ; 1 Cor. VI, 19, 20 ; Rom. XII, 1 ; XIII, 14.) Jusqu'où conduit cette consécration, et pourquoi le croyant, puisqu'il est libre du péché, s'engage-t-il encore dans cette lutte opiniâtre ? La réponse donnée à cette question n'a pas toujours été comprise et demandée d'autant plus à être serrée de près.

On a souvent relevé, dans les écrits de Paul, une double série de textes parallèles. Tantôt l'apôtre affirme que le fidèle, « mort au péché², » a « revêtu » Jésus-Christ par le baptême, à la suite de quoi, affranchi de la chair et « esclave de la justice » (Rom. VI, 18), il possède comme un trésor inaliénable la vie « cachée avec Christ en Dieu. » (Col. III, 3 ; Gal. III, 27.) Et d'autre part, par un contraste soudain, nombre de déclarations nous montrent le chrétien tenu de résister sans relâche aux influences mauvaises qui l'enveloppent et qui le sollicitent. Dans ce second sens nous sommes appelés, selon l'apôtre, à ne pas nous « livrer » nous-mêmes au péché (Rom. VI, 13), mais à « faire mourir les membres qui sont sur la terre³, » en nous dépouillant du vieil homme avec ses œuvres pour revêtir l'homme nouveau, image rayonnante de Jésus, notre divin modèle. (Col. III, 9, 10.) Or, ce

¹ Je ne saurais aborder ici le détail de la morale exposée dans ces épîtres, et dont je réserve l'étude analytique à la partie subséquente de mon ouvrage qui traitera de la vie du chrétien. Au reste Paul lui-même ne donne guère, sur ce point, de théorie systématique ; seuls quelques traits peuvent être signalés. Je me borne donc à rappeler que, dans le cours de ses écrits, l'apôtre énumère plusieurs *devoirs*, auxquels correspondent des *vertus* qui sont un don d'en haut, puisque Dieu ne nous prescrit quoi que ce soit qu'il ne nous rende capables de faire. Les trois principales sont, d'après une classification souvent reproduite dans la suite, « la foi, l'espérance et la charité » (1 Cor. XIII, 13), mais sans qu'aucun texte ramène organiquement à ces types généraux la variété des vertus qui sont présentées aux fidèles.

² « *Νεκρώσας τῇ ἀμαρτίᾳ.* » (Rom. VI, 2, 11.)

³ Col. III, 5 : « *Νεκρώσατε οὖν...* » comme si le péché vivait encore, — puisque autrement il ne saurait être question de le détruire, — au lieu d'être dûment crucifié.

travail de transformation spirituelle, dont le terme est « la mesure de la stature parfaite de Christ » (Eph. IV, 13), ne saurait s'accomplir sans une lutte en vue de laquelle le croyant doit « prendre toutes les armes de Dieu. » (Eph. VI, 10-17.) Comment donc concilier deux thèses si dissemblables, dont l'opposition paraît d'autant plus grande qu'on les trouve parfois l'une en face de l'autre à quelques mots de distance ? « Vous êtes morts, écrit en particulier l'apôtre, faites donc mourir, » c'est-à-dire mortifiez la puissance toujours agissante et vivace du péché. (Col. III, 3, 5.)

Cependant cette dualité, loin de porter atteinte à l'enseignement théologique de Paul, révèle la justesse et la profondeur incomparables de l'analyse qu'il nous fournit de la vie morale de l'homme. Le grand docteur chrétien nous parle du péché comme d'un pouvoir qui n'a plus d'empire dans la nouvelle Alliance, mais qu'il n'en faut pas moins combattre avec vigilance chaque jour. Autrement dit, aux chrétiens indifférents, ou bien à ceux qui renoncent à combattre, Paul rappelle le glorieux affranchissement de l'Évangile : « Vous êtes morts, s'écrie-t-il, et votre vie est cachée avec Christ en Dieu. » (Col. III, 3 ; Rom. VI, 14.) Mais au disciple présomptueux qui se prévaudrait de ces promesses pour s'assoupir et pour se relâcher, l'apôtre adresse un avertissement doublé d'une menace, attestant que, dans le royaume de Dieu, des obligations sont liées aux privilèges et que, si nous sommes morts au vieil homme, c'est afin de le détruire dans tous les moments de notre activité. Ce sont donc les deux aspects distincts, mais également indispensables d'un seul et même fait que les textes mettent ainsi en lumière : c'est l'expression, donnée sous une double forme, de la loi morale qui détermine et qui sollicite le croyant. La première des séries de passages mentionnés dépeint la vie chrétienne dans son idéale pureté : elle nous fait comprendre ce qui doit être. La seconde nous la présente, au contraire, dans la réalité trop fréquente, hélas ! de la conduite quotidienne ; elle nous

montre, au point de vue de notre infirmité naturelle, ce qui est. Seulement on ne peut juger sainement de cette situation qu'en ajoutant aussitôt une remarque importante et nécessaire. L'idéal ainsi décrit n'est certes pas un rêve chimérique, qui berce l'enfant de Dieu et qui le trompe : l'idéal, tel que Paul le conçoit, c'est au fond la réalité vraie, car l'apôtre nous affirme que, si les choses terrestres passent, — et avec elles le péché qui les flétrit de son haleine impure, — seul l'invisible est permanent, impérissable, parce que seul il est substantiel. (2 Cor. IV, 18.) Dans le conflit qui vient d'être signalé, l'influence persistante du vieil homme, c'est donc le poids du passé, ce sont les convulsions décroissantes d'un mal que Christ a coupé à sa racine. Mais le présent tel que Dieu le veut, et l'avenir vers lequel s'élance avec joie le croyant, c'est le principe nouveau, puisqu'il n'est pas de tentation que le fidèle ne puisse surmonter s'il compte sur son Sauveur, pas de convoitise qu'il n'ait la force de vaincre. Toutefois l'apôtre maintient toujours avec soin les deux faces du problème, car de cette dualité, — insoluble selon les règles de la logique, — dépend le mouvement de la vie chrétienne, son sérieux, sa ferme et confiante sécurité. Si l'idéal sans le réel, c'est-à-dire l'oubli de la nécessité et des obligations de la lutte, tend à nous transporter dans un monde imaginaire, où, sous prétexte de régner déjà dans la gloire, on néglige le travail de chaque jour, le réel sans l'idéal, autrement dit l'indolence coupable avec laquelle on prend son parti de retomber sans cesse, cet abandon de nous-mêmes et de la grâce divine nous paralyse dans notre marche ascendante en nous livrant au péché. La tâche que nous assigne Jésus-Christ est, au contraire, de rapprocher les deux termes en présence, non en dégradant l'idéal au niveau de nos souillures, mais en le faisant pénétrer dans le réel jusqu'à ce qu'il nous renouvelle tout entiers, et cela par l'attrait de cette souveraine perfection dont l'Esprit saint qui habite dans nos cœurs est à la fois le principe et la promesse.

CHAPITRE IV

L'élection.

Nous venons de constater la distance qui sépare, dans la vie du fidèle, l'idéal du fait actuel, le but à atteindre des dispositions qui sont en réalité les nôtres. Or, si l'étendue du champ à parcourir est, dans un sens, de nature à stimuler le courage, il y a là d'autre part, sans aucun doute, une cause féconde de tristesses et de découragement. Qu'ils sont nombreux et menaçants les obstacles qui se dressent sur la route ! Et qui nous garantit que nous parviendrons au terme, que nous aurons chaque jour la force nécessaire, que nous ne succomberons pas en chemin, victimes des assauts meurtriers des puissances ennemies ? (Eph. VI, 12.) C'est en réponse à cette question poignante qu'intervient, comme couronnement de la doctrine du salut que développe l'apôtre, l'idée si souvent méconnue et faussée de l'élection. Il est indispensable, en effet, de la considérer sous ce jour pour en bien comprendre la portée. Ce dogme mystérieux et vivement discuté, Paul ne le formule pas afin de répondre à des exigences théoriques ; c'est un besoin éminemment pratique qui l'y pousse, celui de nous donner l'assurance inébranlable que, si nous avons reçu sincèrement l'Évangile, le Dieu qui a commencé en nous son œuvre « l'achèvera jusqu'à la journée de Jésus-Christ. » (Phil. I, 6.)

Et ce qui prouve que telle est bien la pensée de l'apôtre, c'est la place qu'il assigne à cet enseignement dans l'ensemble

de son système. Où se trouve, en effet, l'affirmation la plus catégorique qu'il donne sur l'élection divine? (Rom. VIII, 29, 30.) Au terme du développement magnifique concernant l'œuvre du Saint-Esprit dans la vie des rachetés. Dès les premiers mots de cette péricope, Paul a montré comment la puissance de l'Esprit renouvelle tout notre être, jusqu'à ce qu'elle éclate un jour, immortelle et céleste, dans la création de corps glorieux. (Vers. 1-17.) Il est vrai qu'ici-bas cette transformation ne se poursuit qu'au travers de beaucoup de difficultés et de souffrances. (Vers. 18.) La nature physique gémit elle-même dans l'attente, et quant aux rachetés de Christ, ils ne sont sauvés qu'en espérance. Néanmoins, au milieu de cette accumulation d'obstacles, toutes choses concourent au bien des élus du Seigneur, c'est-à-dire des enfants de Dieu qui l'aiment (v. 28) ; car, continue le texte, « ceux qu'il a préconnus, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin qu'il fût le premier-né entre plusieurs frères ; et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés ; et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés ; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés. » (Vers. 29, 30.)

En d'autres termes, rien ne saurait enlever aux croyants la possession du salut, puisque celui qui les a librement choisis les conduira par son pouvoir jusqu'à la délivrance finale. L'apôtre fait même passer sous les yeux des disciples éblouis les degrés de plus en plus glorieux de cette œuvre rédemptrice. Si l'Eternel a « préconnu » d'abord ceux qu'il a rachetés, c'est qu'il est un être intelligent, qui ne décide et n'exécute rien au hasard, mais qui fait toutes choses avec discernement et sagesse. Puis, les ayant « préconnus, » il les a « prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, » c'est-à-dire que d'avance il a déterminé¹ la sphère assignée à ses élus, celle de la ressemblance organique avec Christ dans la communion de sa vie. Après quoi, le but suprême étant ainsi

¹ Idée de *προορίζειν* ; *ὅρος*, limite.

fixé, le Seigneur y amène ses enfants par trois actes successifs : l'appel (*ἐκάλεισεν*), la justification (*ἐδικαίωσεν*), — avec la force qui en découle, — enfin la glorification (*ἐδόξασεν*), couronnement magnifique de la série, c'est-à-dire que, le salut ne reposant du commencement jusqu'à la fin que sur la grâce divine, nous n'avons donc pas à craindre qu'il nous échappe au milieu des obstacles et des épreuves qui se multiplient ici-bas.

Néanmoins, quelque consolante qu'elle soit, cette doctrine soulève deux questions souvent débattues par les théologiens et dont l'examen nous fera pénétrer plus avant dans l'enseignement apostolique.

1° Il est précieux, sans contredit, pour le disciple de Christ, d'être assuré que sa félicité ne dépend ni de lui, ni des vicissitudes de l'existence présente, mais de Dieu seul et du décret immuable de son amour. Seulement l'expérience nous montre que beaucoup d'hommes demeurent rebelles à l'Evangile : quelle est donc la volonté du Seigneur à leur égard ? Si c'est par un acte souverain du Tout-Puissant qu'est déterminé de toute éternité le relèvement des uns, ne faut-il pas que la même cause entraîne également, sans qu'on puisse y échapper, la ruine et la perdition des autres ? Plusieurs dogmatistes n'ont pas reculé devant cette conséquence du système ; ils ont enseigné que les rebelles sont tels parce que Dieu l'a voulu et de la même manière que les rachetés ont été mis à part pour la vie. Au premier abord cette doctrine si dure paraît, il faut le reconnaître, conforme à la pensée de Paul ; il est un texte en tout cas qui semble l'établir de la façon la plus expresse. L'apôtre n'a-t-il pas comparé l'Eternel à un potier qui, d'une masse identique, tire deux sortes de vases, les uns pour un service noble, et les autres pour un usage vil¹ ? (Rom. IX, 20, 21 ; comp. v. 10-18.) Cependant il est

¹ C'est dans ce morceau surtout qu'on a signalé des rapports très caractéristiques, dit-on, entre la Sagesse de Salomon, document important du judaïsme alexandrin, et

nécessaire, si l'on veut apprécier la valeur de cette déclaration, de tenir compte des trois remarques suivantes.

a) La critique n'est pas autorisée à dire que le fragment Romains IX-XI discute le problème de la prédestination ¹; il est plutôt question, dans ces trois chapitres importants, des dispensations du Seigneur à l'égard des Gentils dans leurs rapports avec le peuple de la promesse. Voici quelle est donc, sur ce terrain, la position que revendique l'apôtre. Certes Paul reconnaît à ses concitoyens leur privilège d'héritiers des patriarches (IX, 4, 5), et pourtant il constate que Dieu les a en partie rejetés. (XI, 25.) Comment accorder la fidélité de Jéhova avec cette dispensation mystérieuse? Israël, l'élu de Dieu, n'avait-il pas le droit de lui dire : Tu m'as choisi, par conséquent tu dois m'accorder le salut? C'est bien ainsi que l'entendaient nombre de Juifs, qui se fondaient sur leur qualité tout extérieure de fils d'Abraham pour contester en quelque sorte que l'Eternel pût leur retirer sa grâce. En face de ces prétentions inouïes, Paul affirme donc l'absolue souveraineté du Créateur et du maître du monde : Dieu est libre, dit-

le texte apostolique. (Rom. IX, 19-22; comp. *Sap. Sal.*, XII, 12; XV, 7; XII, 20.) Lire, par exemple, sur ce sujet, Pfeiderer, *das Urchrist.*, p. 162; *der Paul.*, p. 265, 266, note, et surtout l'étude très soignée de M. Ed. Grafe, *das Verhältniss der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis*, dans les *Theol. Abhandlungen Carl von Weizsäcker zum siebenzigsten Geburtstage 11 dec. 1892 gewidmet*, p. 264-270. (Le lecteur trouvera dans ce travail l'indication très détaillée des sources.) — Que Paul ait eu connaissance de l'ouvrage égyptien, et que certaines réminiscences tirées de là se soient même glissées dans un court fragment de son épître, ce fait, dont l'analogue se trouve chez les plus grands écrivains, n'aurait rien que de fort ordinaire. Mais autre chose est la doctrine paulinienne de l'élection, autre chose l'affirmation générale de la souveraineté de Dieu, thèse qu'on peut formuler en partant de théories philosophiques très divergentes. Au reste, même dans le détail, entre le texte de l'apôtre et celui du Juif alexandrin éclatent des contrastes fort bien relevés par M. Ed. Grafe, par exemple. Ainsi, dans le livre de la Sapience, l'image du potier est employée pour faire ressortir le ridicule et la vanité du culte des idoles, ce qui est bien différent, sans aucun doute, de l'idée que développe saint Paul. Quant à la conception d'ensemble de la théologie égyptienne, — fort éloignée de l'enseignement apostolique, — lire l'exposé qu'en donne Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, II, p. 756-758.

¹ Comme c'est le cas dans la péricope Rom. VIII, 29, 30.

il, même vis-à-vis d'Israël, libre par conséquent de le rejeter s'il le juge convenable.

b) Résulte-t-il néanmoins de là que le Seigneur use de sa liberté sans discernement et par pur caprice? La comparaison du potier prouve précisément le contraire ; car quand cet artisan tire de la même masse des vases destinés à des emplois divers, il ne le fait certes pas à l'aventure, mais il agit ainsi selon les buts déterminés qu'il poursuit. Appliquant cette remarque au problème d'Israël et des Gentils, l'apôtre montre donc que, si l'Eternel a favorisé les païens en permettant la révolte partielle de son peuple, lorsque la totalité des nations sera sauvée, Israël à son tour se convertira dans son ensemble, accomplissant ainsi les antiques promesses de Jéhova. (XI, 25-32.)

c) D'ailleurs, même dans le temps présent, Dieu est si loin d'user du droit souverain qu'il faut lui reconnaître (IX, 20, 24), qu'il supporte au contraire avec patience des « vases de colère » dignes du dernier châtiment. (Vers. 22.) Encore ici la miséricorde du Seigneur déborde de toutes parts sa justice. Non seulement donc, dans tout ce développement, l'apôtre ne dit rien qui ne soit digne de la sainteté de l'Eternel et de ses compassions immuables, mais il est surtout fort éloigné de l'idée qu'on lui a souvent prêtée, c'est que certains hommes seraient d'avance, et de par le décret d'un être irresponsable, voués à l'éternelle malédiction. S'il y a des phases diverses dans le mouvement qui se dessine au sein de l'humanité pécheresse, cette évolution profonde et ce travail des esprits sont dirigés par la sagesse divine en vue du triomphe de l'Evangile de Christ. (XI, 32.)

Tel est, d'après saint Paul, le principe lumineux qui préside aux destinées du royaume de Dieu sur la terre (IX-XI) : or, il n'en va pas autrement de l'œuvre rédemptrice lorsqu'elle s'applique à la délivrance individuelle des pécheurs. Fait digne d'être pesé, tandis que l'apôtre affirme avec force la victoire finale des élus, jamais il ne parle d'une prédesti-

nation des rebelles. C'est en Jésus seul qu'on fait partie de l'organisme social dont chaque membre a le droit d'affirmer que Dieu l'a choisi dès avant la fondation du monde¹. Autrement dit, la doctrine paulinienne de l'élection ne concerne que ceux qui ont reçu le message de l'Evangile. Loin d'entraîner, comme contre-partie nécessaire, une sorte de fatalité qui pèserait sur les autres, elle est l'expression théorique d'un fait éminemment religieux, c'est que le croyant, aussi longtemps qu'il se tient attaché à son Sauveur, a la ferme assurance que rien dans l'univers ne saurait le dépouiller du salut que l'Eternel lui accorde².

2° Mais si le fondement de l'œuvre rédemptrice est le décret inébranlable de Dieu, que devient le libre arbitre de l'homme ? Comment résoudre cette nouvelle difficulté ? Le Seigneur ayant choisi ses élus dans son conseil souverain, ou bien il a pris les mesures nécessaires à leur relèvement, ce qui paraît supprimer le sérieux de l'activité humaine, ou bien, si l'on maintient la liberté, comme elle implique toujours la possibilité d'une chute, l'Eternel ne peut avoir prédestiné ses rachetés sans changement possible. Toute-puissance de Dieu et libre arbitre de l'homme, telle est donc l'opposition redoutable qui se dresse devant nos pas. Pour écarter l'obstacle, nombre d'exégètes font dépendre la prédestination du Seigneur des indications que lui donne sa prescience³, la foi du

¹ « Καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ (sc. Χριστῷ) πρὸ καταβολῆς κόσμου... προορίσας ἡμᾶς εἰς ὑιοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν... » (Eph. I, 4, 5.) L'élection (de ἐκλέγεσθαι) marque ici le côté négatif, les rachetés de Christ étant mis en dehors de tout ce qui se soustrait à l'action de leur maître, tandis que l'idée de la *prédestination* (de προορίζειν) est plutôt positive : si les chrétiens, en effet, sont arrachés à l'humanité pécheresse, c'est pour entrer dans le royaume où se développera leur vie et dont le Fils de Dieu est le fondateur et le chef.

² Il suffit de rappeler ce principe pour marquer toute la distance qu'il y a de l'enseignement apostolique à l'idée prédestinienne que Josèphe attribue aux Pharisiens. (*De bello jud.*, II, 8, 14 ; Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, II, p. 324, 325.)

³ On interprète alors Rom. VIII, 29 : « Ceux qu'il a préconnus comme devant avoir la foi, il les a prédestinés. .. » (Voir, par exemple, M. F. Godet à ce passage.) Quant

croyant ayant été, dès avant la création de l'univers, objet de connaissance divine, et cette vue anticipée servant à son tour de base au décret immuable d'élection. Mais, outre qu'il est difficile d'admettre qu'un acte libre puisse être connu d'avance, attendu que la liberté, si elle existe, n'est telle que parce qu'elle échappe au déterminisme et qu'elle dérouté les calculs, cette théorie, quelque ingénieuse qu'elle soit, a surtout le grand tort d'affaiblir et même de fausser la pensée de l'apôtre. D'après l'hypothèse qu'elle implique, tout repose, en effet, sur la foi attribuée au fidèle, qui, préconnue de Dieu, dirige sa volonté souveraine et met en mouvement l'ensemble des actes rédempteurs. En d'autres termes, les dernières assises du salut ne sont plus le décret éternel du Tout-Puissant, mais une manière d'être de l'homme : or, c'est ce que Paul conteste de la façon la plus formelle, et l'on ne saurait sans infidélité lui imputer un tel enseignement. En Christ, déclare-t-il, « Dieu nous a élus avant la fondation du monde,... nous ayant prédestinés dans son amour à être ses enfants d'adoption par Jésus-Christ, *selon le bon plaisir de sa volonté*, à la louange de la gloire de sa grâce ¹.... » On le voit, les expressions se renforcent et s'accumulent, comme si l'apôtre tenait à protester d'avance contre toute interprétation erro-

à l'explication que propose H. Oltramare, je la discuterai dans mon exposé de dogmatique.

¹ « Κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ. » (Eph. I, 4, 5.) « Κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ. » (Vers. 11.) Si la prédestination dépendait de la prescience de Dieu, au lieu de ces textes si formels l'apôtre aurait dû dire : κατὰ τὴν πίστιν ἡμῶν, ἣν προέγνω. Opérer une telle substitution, c'est renverser les termes ; il est impossible d'être en opposition plus directe avec la pensée que développe saint Paul.

J'ajoute que, lorsque l'exégèse que je viens de citer introduit dans Rom. VIII, 29 la mention de la foi (« ceux qu'il a préconnus *comme devant avoir la foi...* »), elle met dans la phrase une notion qui ne s'y trouve pas, et que l'apôtre, s'il l'avait eue, pouvait d'autant moins supprimer que cette idée transforme toute sa théorie. Au reste le προέγνω de ce verset ne saurait marquer, comme on l'affirme, une prescience ayant pour objet quelque événement qui pouvait se produire ou non suivant les circonstances. Dans le langage du Nouveau Testament, le verbe γινώσκειν, appliqué aux rapports de l'homme avec son Dieu, suppose toujours une communion morale (Jean X, 14, 15 ;

née de sa pensée. Si ferme est même sa conviction, qu'il n'est pas jusqu'à la foi des chrétiens qui ne lui apparaisse comme étant un don de Dieu (Phil. I, 29), de ce Dieu qui, déclare-t-il ailleurs, « produit en nous, selon son bon plaisir, le vouloir et le faire. » (Phil. II, 13.)

Il est vrai que ce dernier texte est précédé d'une autre affirmation (v. 12), — confirmée par bon nombre de paroles analogues, — où Paul exhorte les fidèles à « travailler à leur salut avec crainte et tremblement, » ce qui implique le libre arbitre de l'homme. Aussi ne reste-t-il qu'à admettre l'antinomie, et ce serait fort mal la résoudre que d'en supprimer un des termes sous prétexte de l'expliquer. Lorsque l'apôtre traite de la conduite humaine au point de vue moral, il s'adresse à ses lecteurs comme à des êtres responsables et doués de liberté, tandis qu'au contraire il ramène tout au décret éternel du Tout-Puissant, quand il saisit le problème sous l'angle religieux ou qu'il relève les droits de la souveraineté divine. Et si Paul ne cherche nulle part à résoudre dialectiquement ce dualisme, c'est parce que ces deux idées, dont l'opposition résiste à tous les efforts de la logique, n'ont pas de peine à se concilier en pratique dans la vie de l'enfant de Dieu. On ne saurait trop le répéter, la doctrine paulinienne de l'élection n'aspire pas à répondre à quelque besoin spéculatif ; ce qu'elle veut satisfaire, c'est le sentiment profond qui pousse le fidèle à se fonder non sur ses impressions vacillantes ou sur les secours d'un monde qui passe et qui périt, mais sur l'immuable volonté de Celui qui, du haut des cieux, domine le mouvement des siècles. Loin d'être un hors-d'œuvre ou, comme on l'a dit, une excroissance malade du système, cet enseignement, ainsi compris, en forme

XIV, 7, 17 ; XVI, 3 ; XVII, 3 ; Gal. IV, 9 ; 2 Tim. II, 19) : c'est l'action personnelle du Seigneur se portant, pour les bien distinguer, sur ceux qu'il recouvre de sa grâce. Par la prescience donc, l'Eternel désigne ses élus ; par la prédestination, il détermine la carrière glorieuse où ils doivent s'avancer ; mais en tout cela sa décision ne dépend que de lui et non de la conduite toujours imparfaite et vacillante de l'homme.

au contraire la clef de voûte, puisqu'il exprime l'absolue certitude du croyant, triomphante assurance qui faisait jaillir du cœur de Paul ce cantique vibrant d'allégresse et de sainte reconnaissance : « Que dire de plus ? s'écrie-t-il dans la ferme conviction de la victoire finale. Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? Lui qui n'a point épargné son propre Fils, mais qui l'a livré pour nous tous, comment ne nous donnera-t-il pas aussi toutes choses avec lui ? Qui accusera les élus de Dieu ? C'est Dieu qui justifie ! Qui les condamnera ? C'est Christ qui est mort, bien mieux, qui est aussi ressuscité, qui de plus est à la droite de Dieu, et qui même intercède pour nous ! Qui nous séparera de l'amour de Christ ? Sera-ce la tribulation, ou l'angoisse, ou la persécution, ou la faim, ou la nudité, ou le péril, ou l'épée ?... Dans toutes ces choses, nous sommes plus que vainqueurs par celui qui nous a aimés. Car je suis assuré que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les dominations, ni les choses présentes, ni les choses à venir, ni les puissances, ni la hauteur, ni la profondeur, ni aucune créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu en Jésus-Christ notre Seigneur. » (Rom. VIII, 31-39.)

**Troisième subdivision. — L'Israël selon la chair
et l'Israël selon l'esprit¹.**

CHAPITRE PREMIER

Paganisme et judaïsme.

Non seulement la conversion de Paul lui imposait l'antimie, — précédemment traitée, — de la loi et de la foi, mais cette même dualité traverse de part en part tous les sujets qu'aborde, à mesure qu'elle s'élargit, la pensée si riche et si vigoureuse de l'apôtre. Passionnément épris de la justice légale, l'ancien pharisien s'était vu arrêté soudain sur cette voie, et il avait découvert, — on conçoit avec quelle épouvante ! — que, loin de le rapprocher du royaume de la vie, cette recherche ardente le conduisait à la mort. Telle avait été l'œuvre maudite accomplie par la loi chez un de ses plus fervents adeptes. A cette arme meurtrière il fallait donc substituer un instrument nouveau, la foi, dont la nécessité apparaissait d'abord sur le terrain de l'appropriation personnelle du salut, puisque, pour tout homme qui réfléchit, c'est là sans contredit la question vitale de l'existence. D'autre part, à ce premier problème s'en ajoutait aussitôt un second, non moins impérieux et non moins grave. La loi en effet, — telle que Paul la connaissait, — se rattachait à un ensemble complexe de faits ; elle était le privilège glorieux de tout un peuple, et ce peuple, c'était cet Israël si cher au cœur des

¹ Rom. II, 28, 29 : problème historique.

filis d'Abraham. Si donc le légalisme est déchu en tant que moyen efficace de délivrance, que deviennent les prérogatives israélites ? Les antiques déclarations de Jéhova sont-elles anéanties ? L'Eternel se montre-t-il infidèle à l'alliance dans laquelle il était librement entré ? Doute cuisant, auquel il fallait trouver une réponse, et qui conduit saint Paul, sur ce sujet encore, à résumer sa pensée dans une opposition. Non, dit-il, Dieu n'a pas oublié ses engagements, ni retiré sa promesse. Il est et demeurera toujours propice à la vraie postérité des patriarches. Seulement, cette descendance authentique, ce ne sont pas les Juifs incrédules et terrestres, car, affirme catégoriquement l'apôtre, « tous ceux qui sont nés d'Abraham ne sont pas pour cela ses enfants¹. » En d'autres termes, à la dualité déjà développée de la justice des œuvres et du don de la grâce succède, dans le domaine historique, l'antithèse de l'Israël selon la chair et de l'Israël selon l'esprit.

Encore est-il nécessaire d'ajouter que le grand docteur chrétien ne pouvait s'arrêter à mi-chemin sur cette voie. L'Evangile, en effet, n'est-il pas la religion de toute l'humanité ? La justice par la foi en Jésus-Christ, Dieu ne l'accorde-t-il pas sans restriction, et quelle que soit leur origine, à « ceux qui croient ? » (Rom. III, 22.) Or, les tribus issues de Jacob ne représentaient pas, à beaucoup près, l'ensemble de la famille humaine ; en dehors d'elles apparaissait la vaste étendue des « nations. » Plus qu'aucun de ses contemporains, l'illustre missionnaire des Gentils devait assurément relever cette face importante du problème : aussi ses épîtres donnent-elles une esquisse magistrale de l'histoire religieuse, dans laquelle il est question non seulement des relations de l'Evangile avec le judaïsme, mais même de la position faite, dans le plan divin, à l'humanité entière telle qu'elle se développe jusqu'à la venue de Jésus-Christ. Ce point bien établi, il n'en faut pas moins maintenir, d'après l'apôtre, l'appellation de « l'Is-

¹ Rom. IX, 7 : « Οὐδ' ὅτι εἰσὶν σπέρμα Ἀβρ. πάντες τέκνα. » Σπέρμα, postérité charnelle ; τέκνα, filiation spirituelle, enfants au sens élevé du mot.

raël de Dieu » donnée aux rachetés de Christ, seuls héritiers des promesses faites aux pères ¹. De là la légimité du titre mis en tête de cette subdivision, en même temps que la nécessité de faire rentrer dans le cadre de cette étude l'appréciation spirituelle et morale du paganisme, développement didactique d'ordre préparatoire et qui se place par conséquent au point de départ.

I. *Paganisme.*

A première vue, Paul semble avoir sur ce sujet deux opinions totalement divergentes. Déjà dans sa harangue au peuple athénien (Act. XVII, 22-31 ; comp. XIV, 15-17), l'apôtre relève le côté généreux du paganisme, jusqu'à reconnaître dans l'idolâtrie même une forme de la recherche du vrai Dieu. Et cette idée est confirmée de tout point par le célèbre fragment d'après lequel, quand les païens font naturellement ce que prescrit la loi, « ils sont, eux qui n'ont point la loi, une loi pour eux-mêmes » (Rom. II, 14, 15), texte qui met en relief, en traits impérissables, l'élément moral du paganisme, comme le discours d'Athènes en signale, avec une singulière hardiesse de langage, le caractère éminemment religieux.

Et d'autre part, par un brusque contraste, il est certains passages de Paul qui semblent donner une appréciation directement opposée. A propos des viandes offertes sur les autels, par exemple, bien que l'apôtre concède, assurément, que l'idole n'est rien en elle-même (1 Cor. VIII, 4 ; X, 19), il affirme tôt après que ce qu'on sacrifie aux idoles « on le sacrifie à des démons. » (X, 20.) A Athènes donc, il considère les temples, élevés sans contredit pour le culte polythéiste, comme attestant les sentiments religieux des habitants de cette cité célèbre. A Corinthe, au contraire, il parle de ces

¹ « Ὁ Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ : » Gal. VI, 16 ; comp. Rom. II, 28, 29 ; IX, 6-8. (« ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος, καὶ περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι, οὐ γράμματα. ») Quant à l'autre terme de l'antithèse, voir par exemple 1 Cor. X, 18. (« ὁ Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα. »)

rites comme de pratiques impures, par le moyen desquelles s'exerce dans l'ombre l'influence souillée de l'armée des ténèbres. Dans le même sens, s'adressant ailleurs à d'anciens adeptes du paganisme, il leur rappelle qu'ils étaient autrefois sous le joug « de l'esprit qui agit maintenant chez les rebelles » (Eph. II, 2, 12) : comment unir dans une même pensée des jugements qui semblent si différents ?

De nos jours on a cherché à écarter l'obstacle en mettant le second courant d'opinion sur le compte des croyances judaïques de l'apôtre ; et certes il serait étonnant que, surtout dans ce domaine mystérieux de la démonologie, Paul se fût affranchi sans retour, dès l'heure où il devint messager de l'Evangile, des idées qu'il avait eues au temps de sa jeunesse et qui étaient celles de ses concitoyens ¹. Des travaux récents ont même mis au jour, en ces matières, certains rapports curieux entre la doctrine paulinienne et le judaïsme alexandrin, par exemple. Dans la série des textes apostoliques qui sont défavorables au paganisme, on peut relever, en effet, deux nuances très perceptibles. Tantôt l'auteur se contente de dire que les dieux des Gentils « ne le sont pas de leur nature » (Gal. IV, 8-10 ; comp. 1 Cor. XII, 2) ; tantôt, au contraire, il flétrit en termes véhéments l'idolâtrie et ses honteux excès. (Rom. I, 18 et suiv.) Or, la Sapience de Salomon distingue pareillement entre le paganisme raffiné qui divinise les corps célestes (XIII, 1-5), et celui qui se dégrade jusqu'à adorer des êtres méprisables tels que les animaux ². (XIII, 10 et suiv.) Rien n'empêche assurément d'admettre que Paul a subi, dans une certaine mesure, ces influences, bien qu'il incline plutôt, lorsqu'il se place sur ce terrain, dans le sens d'un jugement sévère : mais même cette condamnation sommaire, suffit-il de l'expliquer par l'action qu'auraient exercée sur l'apôtre les théories courantes parmi les Juifs ? Encore ici, il est facile

¹ Comp. Sabatier, *l'Apôtre Paul*, p. 30, 31.

² Ed. Grafe, *das Verhältniss der paul. Schriften zur Sapientia Salomonis*, p. 270-274 ; comp. Pfeleiderer, *das Urchrist.*, p. 161, 162 ; *der Paul.*, p. 83, 84.

de se convaincre que les idées qu'il peut avoir empruntées à ses contemporains, Paul ne les a reproduites qu'en les incorporant à l'organisme vigoureux de son système. Au fond, s'il donne à propos des faux dieux des caractéristiques si divergentes, c'est que toutes deux sont justes et conformes au principe de l'Évangile suivant le jour sous lequel on considère ce vaste et mystérieux sujet. Dans un sens, nul ne saurait contester, — et Paul moins que tout autre, — les éléments glorieux du paganisme ; car le maître de l'univers n'a jamais abandonné les hommes, bien qu'il les ait laissés en apparence errer à l'aventure ; même alors se révélait l'œuvre secrète d'une sage providence, dont le travail infatigable conduisait les nations vers le but auquel Dieu les voulait amener. L'Éternel ne s'est-il pas fait connaître dans sa puissance aux Gentils en étalant à leurs regards les splendeurs de la nature ? (Rom. I, 20.) Ne les a-t-il pas dirigés bien plus sûrement encore par la voix de la conscience, cette boussole invisible qui guide l'homme ici-bas ? (Rom. II, 14, 15.) Et les païens n'ont pas non plus négligé ces ressources ; car la variété même de leurs cultes atteste les aspirations incessantes qui les poussent vers l'infini (Act. XVII, 23) : voilà le côté noble et généreux de leurs religions, que l'apôtre est certes très loin de méconnaître.

Mais il est une autre face du problème que, dans l'intérêt de la justice et pour rendre témoignage à l'Évangile, il importe également de relever. Si, parfois, les Gentils ont cherché Dieu, souvent il leur a manqué la persistance et le sérieux dans cet effort pour parvenir à la vie. Ils se sont volontairement aveuglés (Rom. I, 21-23), parce que, dans la lutte de l'existence, « ils ont préféré les ténèbres à la lumière, » et Dieu les en a punis en les livrant à l'esclavage de leurs passions impures (v. 24-32) : de là ces vices grossiers, cette immoralité hideuse dans laquelle s'effondrait le paganisme contemporain de saint Paul. Se détournant des clartés célestes de l'éternelle vérité, ils sont tombés sous le joug de l'être

malfaisant qui souille les humains et qui les excite sans relâche à la révolte (Eph. II, 2) ; dans ce sens l'apôtre avait donc le droit de dire, — bien qu'il donne à sa pensée une forme empruntée aux idées de son époque ¹, — que les sacrifices idolâtres étaient offerts en réalité aux démons.

En résumé, si Paul fournit sur ce sujet deux caractéristiques si différentes, c'est parce que l'opposition qu'il signale ressort des faits eux-mêmes : mélange de bien et de mal, — comme toutes les choses humaines en dehors de l'Evangile, — le paganisme atteste à la fois les besoins impérissables de l'homme et la triste dégradation de son état naturel. Il faut ajouter que ce double résultat n'est point, selon l'apôtre, l'œuvre de la fatalité ni du caprice. Bien que l'Eternel ait laissé les nations « suivre leurs propres voies, » il « n'est pas resté sans témoignage » au milieu d'elles (Act. XIV, 17), sa volonté expresse étant qu'elles cherchent le Seigneur pour le trouver, si possible, « en tâtonnant. » (Act. XVII, 27.) En d'autres termes, les Gentils, eux aussi, ont été les objets d'une pédagogie divine. Le Seigneur a tout préparé pour les amener à la lumière ; car si leurs nobles aspirations leur ont fait entrevoir les clartés radieuses de l'Evangile, leur déchéance profonde a dû les disposer à saisir avec reconnaissance le pardon et la vie (Eph. II, 1-4, 11-13), lorsque Jésus est enfin apparu sur la terre en sortant des entrailles du peuple élu.

II. *Judaïsme.*

Aux Israélites, en effet, reviennent les privilèges théocratiques ; et certes Paul ne marchandé ni son enthousiasme ni ses louanges quand il énumère les saintes prérogatives accordées aux descendants d'Abraham. C'est à eux, dit-il, qu'appartiennent « l'adoption, » Israël étant le « Fils de Dieu » par excellence, mis à part d'entre toutes les nations ; la « gloire » ou la présence visible de Jéhova dans le monde ;

¹ Comp. Weber, p. 242-250.

les « alliances, » depuis le contrat fait entre l'Éternel et Abraham jusqu'au pacte du Sinaï sous Moïse ; la « loi, » résultat de cet accord et expression de la volonté divine ; le « culte, » où se manifeste la grâce du Seigneur, qui supplée dans son amour à ce qui manque à l'obéissance de son peuple ; enfin « les promesses » données de Dieu pour diriger les regards du fidèle vers un avenir lumineux de justice et de félicité. (Rom. IX, 4.)

Ailleurs Paul résume ces bienfaits inestimables en rappelant qu'Israël a reçu le dépôt des saints oracles (Rom. III, 2) : aussi n'en est-il pas réduit à rechercher la volonté divine en consultant avec labeur des révélations mobiles comme le cœur de l'homme, souvent obscurcies par la nuit de l'ignorance ou par les orages de la passion. Les Juifs ont en main le texte authentique d'une loi qui ne dépend ni des erreurs ni des souillures humaines. Mais comment expliquer qu'avec de tels avantages le judaïsme ne soit pas la révélation définitive ? Dans quel but l'abroger ? Pourquoi la remplacer par une institution nouvelle ? Telle est la question que l'apôtre se pose non sans anxiété, et dans la discussion de laquelle il distingue avec soin les deux éléments de la religion israélite, la *loi* d'abord, et ensuite la *promesse*.

1° En premier lieu, la loi se présente revêtue d'un double caractère : elle est spirituelle, et d'autre part impuissante ; elle est sainte, et pourtant incapable de sauver les hommes, puisqu'elle ne communique pas la force de mettre en pratique ce qu'elle prescrit. A ce propos, sans répéter ce qui a été dit sur la recherche personnelle de la justice¹, il faut déterminer le rôle historique du légalisme, sa place nécessaire dans le développement du règne de Dieu. Cette fonction organique, Paul la caractérise dans une formule célèbre et singulièrement concentrée, lorsqu'il explique que la loi nous a été donnée comme un « pédagogue pour nous conduire à Christ. »

¹ Comp. p. 142 et suiv.

(Gal. III, 24.) Deux interprétations de cette parole peuvent être proposées. On a souvent pensé que le légalisme, tel que ce texte le conçoit, amène les hommes au salut en refoulant le péché, en lui opposant une barrière qu'il ne puisse franchir, en l'enfermant dans une enceinte sagement mesurée, et cela selon le rôle d'un bon éducateur, qui s'attache en effet à diriger les impulsions et à détruire le mal à sa racine. En d'autres termes, d'après cette hypothèse, l'action du statut mosaïque aurait été *positive* : c'est en améliorant les mœurs des hommes qu'il chercherait à les conduire à Christ.

En soi, rien de plus naturel que cette explication, qui peut alléguer en sa faveur le sens ordinaire du mot qu'emploie ici le texte. D'autre part il faut reconnaître que cette théorie si plausible se heurte contre mainte autre déclaration. Sans doute, lorsque l'apôtre écrit que la loi a été « ajoutée à cause des transgressions » (Gal. III, 19), cette tournure, à elle seule, pourrait fort bien signifier que le commandement de Dieu n'a d'autre fonction que celle de contenir le mal, ce qui nous ramènerait à l'interprétation précédente. Mais plusieurs affirmations catégoriques montrent au contraire que, loin d'être réprimée de la sorte, la « chair » s'exaspère et se révolte. « Par la loi, nous est-il dit, vient la connaissance du péché » (Rom. III, 20) ; et ailleurs encore : « La loi est intervenue pour que l'offense abondât. » (V, 20.)

La loi manifeste le péché ; bien plus, elle le multiplie : nous voilà donc fort éloignés de l'idée positive ou du rôle pédagogique entendu dans le sens qui vient d'être indiqué. Et même cette influence désorganisatrice, cette action funeste exercée par le statut légal, Paul ne la signale pas avec timidité : il démontre, il insiste, il met une âpre jouissance à la décrire. Qu'on relise plutôt le morceau dramatique où retentissent les éclats de la lutte ardente qu'il avait autrefois subie ¹. (Rom. VII, 7 et suiv.) La loi, dit-il, loin d'affaiblir le

¹ Je ne puis entrer dans le détail de l'exégèse de ce fragment, dont le caractère émouvant et personnel prouve, à n'en pas douter, que l'apôtre parle ici d'expé-

péché, le met au jour, et elle le sollicite. « Pour moi, étant autrefois sans loi, je vivais ; mais quand le commandement vint, le péché reprit vie, et je mourus. » (Vers. 9.) Avant l'intervention du précepte divin, les passions sommeillent dans le fond obscur de l'âme. Le mal qu'on fait sans le connaître ne saurait être une transgression volontaire ; il ne devient offense que lorsqu'il s'affirme en dépit d'un ordre qui le dévoile et qui le maudit. Tant que j'ignore, explique Paul, que la convoitise est condamnée, je puis convoiter sans doute ; mais c'est une impulsion instinctive et qui ne me met pas en opposition avec la volonté divine. Lorsqu'au contraire Dieu me dit dans sa Parole : « Tu ne convoiteras point, » si, malgré cette interdiction positive, je convoite, je deviens par là-même un rebelle digne du dernier châtement¹.

Tel est le travail redoutable qui s'opère dans la conduite humaine : car quoique l'apôtre choisisse cet exemple de préférence, le même raisonnement s'applique à n'importe quel autre péché. La loi donc révèle la convoitise, et, en l'amenant au jour, elle l'arrache à son état d'inconscience. Bien plus, non seulement la passion impure se manifeste, mais elle grandit, elle se développe. Pareille à la bête fauve qu'on

riences douloureuses qu'il avait faites. (Comp., sur ce point, Bruce, art. cité, dans *l'Expositor* de 1893, VII, p. 120-123.) J'ai rappelé pourquoi, — ce qu'admettent la plupart des commentateurs modernes, — il est impossible de voir dans ce passage une allusion aux épreuves de la vie chrétienne de Paul. (Voir à la p. 156, 157.) D'autre part on peut douter que l'apôtre rende ses impressions, sans aucun changement, comme il les avait eues dans sa période de judaïsme : la conception de la loi qu'il développe dans cette péricope ne saurait avoir été celle d'un pharisien. Voilà ce que M. le professeur A. Wabnitz, dans ses *Considérations exégétiques sur Rom. VII, 7-25* (*Revue théol. de Montauban*, 1888, p. 141 et suiv., 315 et suiv. ; 1889, p. 31 et suiv.), a fort bien mis en lumière, quoique cet auteur me semble exagérer singulièrement son point de vue, en allant jusqu'à contester l'existence d'une lutte morale chez Saul le disciple des rabbins. Le fait est que l'apôtre, contemplant de la hauteur de sa foi les troubles et les déchirements de sa vie passée, en comprend d'autant mieux la portée, et montre, à propos de ce qu'il avait ressenti lui-même, les angoisses du cœur naturel de l'homme aux prises avec les exigences de la loi.

¹ Des thèses analogues se trouvent dans la théologie juive (Weber, p. 233, 234), ce qui n'en diminue en aucune manière la vérité.

traque dans sa tanière, la « chair » se redresse ; irritée, elle se retourne contre les agresseurs. Loin de reculer, elle sort de son repaire, elle s'élance ; elle s'affirme en face de la loi qui la condamne, et elle s'exalte en s'affirmant. Paul va même jusqu'à dire que ce résultat, si monstrueux qu'il paraisse, n'est point accidentel : il est voulu de Dieu ; c'est un des principes du gouvernement du monde et de la vie morale (comp. Rom. V, 20) : car il faut que le péché porte ses fruits amers et déploie jusqu'au bout ses conséquences, pour que l'esclave en vienne à sentir sa dure servitude et à pousser ce cri d'angoisse : « Misérable que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort ? » (Rom. VII, 24.)

Ainsi se développe, dans son âpre rigueur, la pensée de l'apôtre. Pour employer une autre image dont il se sert, la loi était une garde vigilante préposée à la garde des captifs jusqu'à la venue du Sauveur des hommes. (Gal. III, 23.) Strictement observé, soumis nuit et jour à cette surveillance jalouse, le transgresseur fait de vains efforts pour s'échapper. Dès qu'il se débat contre la conviction écrasante de sa faute, la loi se dresse devant lui pour le rappeler à la sombre réalité, et elle l'enlace si bien de son réseau d'exigences implacables qu'elle lui ferme toute autre issue que celle que lui offre l'Evangile ; voilà dans quel sens elle est « un pédagogue qui nous conduit à Christ. » Mais la mention de ce glorieux libérateur amène l'apôtre à relever l'autre face de la question, non moins nécessaire à l'intelligence de la religion israélite.

2° Le légalisme, en effet, n'a pas été la dispensation primitive de Dieu dans son alliance avec son peuple. Le pacte avait été conclu d'abord entre l'Eternel et Abraham, et cela sous la forme d'une *promesse* accordée à la descendance du patriarche. (Gal. III, 16.) Voilà le fait essentiel qui nous donne la clef du mystère apparent des dispensations divines. Ce que Paul prêche au monde, c'est l'abolition de la loi, manifestement impuissante à procurer le salut ; mais cette sup-

pression ne diminue en rien les effets de la grâce solennellement accordée. Nous nous demandions dans quel but, Israël étant le peuple élu, Dieu renonce en Jésus-Christ au maintien de l'institution légale. Par cette conduite Jéhova ne se montre-t-il pas infidèle à ses engagements? En aucune manière, réplique avec vivacité l'apôtre, car la loi, qui n'est intervenue qu'à la suite de la promesse, ne saurait avoir la force de la modifier. Donnée « quatre cent trente ans plus tard, » elle n'ôte quoi que ce soit au contrat passé entre Jéhova et l'ancêtre du peuple israélite. (Gal. III, 17.) Elle apparaît au contraire comme une parenthèse (*παρεισῆλθεν*, Rom. V, 20), qui s'intercale « au dedans (*εἰς*) et à côté » (*παρὰ*) de la bénédiction annoncée, pour la réaliser en amenant les hommes à Christ. Par le don du Messie, vraie « postérité d'Abraham » (Gal. III, 16), l'Eternel, loin de retirer ce qu'il avait promis, l'accomplit en Jésus selon l'alliance faite avec les patriarches, et la loi seule perd son autorité séculaire, parce qu'elle n'était qu'une dispensation « ajoutée » et condamnée comme telle à périr ¹.

Mais s'il y a relation organique entre les antiques prophéties adressées aux pères et leur accomplissement en Jésus-Christ, il faut se garder d'autre part de confondre le point de départ et le terme. Autre chose sont des bénédictions vues et saluées de loin, autre chose est le salut réalisé dans le monde. En prenant corps sur la terre par la venue du Fils de Dieu, la parole divine cesse d'être promesse, c'est-à-dire que la période préparatoire est close et que l'ère messianique brille,

¹ On sait que ce rôle secondaire de la législation sacerdotale en Israël a précisément été démontré avec force par la science moderne. (Relire, par exemple, sur ce point, la remarquable étude de M. H. Vuilleumier, *les Résultats des travaux les plus récents sur l'Ancien Testament*, dans la *Revue de théologie et de philosophie* de mai 1893, p. 249-260.) N'est-il pas intéressant de voir avec quelle merveilleuse pénétration saint Paul, bien qu'élevé dans les écoles juives et professant les idées historiques et critiques qui y régnaient (comp. Gal. III, 17), a su devancer les siècles et présenter la physionomie de la religion israélite sous un aspect que justifient absolument les recherches les plus exactes faites de nos jours en ce domaine?

radieuse, en faveur du peuple des rachetés. C'est « la nouvelle Alliance, » fondée par l'effusion du sang du Calvaire (1 Cor. XI, 25), et vis-à-vis de laquelle l'ancienne n'est qu'une « alliance de la lettre, » et d'une lettre qui tue lorsqu'elle prétend se substituer à l'Esprit qui vivifie et qui affranchit. (2 Cor. III, 6.) Ou, pour employer un symbole différent, l'institution lévitique, avec ses prescriptions et ses cérémonies, apparaît comme l'ombre des choses dont « le corps est à Christ ¹ » (Col. II, 17), Paul comparant ainsi les réalités de l'Evangile à une figure substantielle qui projette son image en arrière dans l'histoire. Rien ne saurait faire ressortir, mieux que cette dernière comparaison, le double rapport d'analogie et de différence entre les deux religions en présence. L'ombre assurément ne peut remplacer l'objet lui-même ; mais elle a du moins l'avantage d'en dessiner la forme, d'en marquer les contours : tel est le point de vue auquel l'apôtre se place dans le jugement qu'il porte sur les enseignements de la loi, surtout lorsqu'il s'agit de la relation typique qu'il établit entre les deux alliances. D'une manière générale, un *type*, c'est un modèle, soit un exemple vivant (1 Thess. I, 7 ; 2 Thess. III, 9), soit une reproduction plastique ou même écrite (comp. Act. VII, 43, 44 ; XXIII, 25) : dans ce sens le mosaïsme est le type du royaume fondé par Jésus-Christ. De même qu'un modèle de dessin, par exemple, fixe la ressemblance d'un objet ou les traits d'une personne, l'institution légale préfigure le christianisme, dont elle n'est que l'image anticipée en vue de l'avenir. Aussi Paul considère-t-il même les événements de l'histoire israélite comme étant arrivés afin de servir de leçon salutaire aux fidèles. (1 Cor. X, 6, 11.) De là cette méthode d'exégèse allégorique qu'il emprunte aux écoles rabbiniques de l'époque, mais pour l'incorporer à l'organisme de son système, en la rattachant à sa conception théologique des rapports de l'Evangile avec la loi. Puisque la religion nouvelle est, en effet, contenue en type

¹ Lire sur ce sujet l'exégèse que donne H. Oltramare. (*Ep. aux Col.*, I, p. 338, 339.)

dans l'ancienne, on comprend que Paul ne se sente guère lié par le sens matériel des textes qu'il utilise, mais qu'il fasse effort pour les rapprocher de sa propre croyance en en dégageant l'idée selon les directions de l'Esprit. (1 Cor. IX, 9, 10 ; Gal. IV, 21-31.)

Ce mode d'interprétation fournit, assurément, un point de contact utile entre les deux alliances, quoique la théorie qui vient d'être indiquée suppose que le légalisme consent à se subordonner ainsi à l'enseignement de Jésus-Christ. Enveloppé des clartés qui rayonnent de la vérité chrétienne, le mosaïsme s'illumine aux regards des fidèles, tandis que, quand on l'isole au contraire, il n'est plus que l'ombre indécise et fuyante de lui-même, il se trouve voilé soudain d'obscurité. Dans ce sens l'Evangile se présente à nous comme l'explication d'un « mystère ; » c'est un trésor caché jusqu'à la venue de Jésus-Christ, mais manifesté dès lors et mis largement à la portée des hommes. Selon l'usage qu'en fait saint Paul, les deux idées de mystère et de révélation se correspondent ainsi de la manière la plus exacte (Rom. XVI, 25 ; Eph. I, 9 ; III, 3, 4, 9 ; Col. I, 26, 27), Dieu dirigeant depuis les origines la marche de tous les peuples en vue de la révélation du mystère ou de « l'accomplissement des temps ¹. »

Cette dernière thèse nous conduit au point culminant de notre exposition, car elle résume, en la ramenant à l'unité, la théorie historique qui vient d'être esquissée. Quelque glorieuses que soient dans le passé les prérogatives d'Israël, Christ, d'après l'apôtre, a renversé la barrière de la loi qui s'élevait comme un mur protecteur pour exclure les Gentils de l'enceinte théocratique. (Eph. II, 14, 15.) Aussi bien, quand on les compare aux disciples du Sauveur, Juifs et païens ne

¹ « *Τὸ πλῆρωμα τοῦ χρόνου* » (Gal. IV, 4) : « *τὸ πλῆρωμα τῶν καιρῶν*. » (Eph. I, 10.) La première de ces expressions (*ὁ χρόνος*) marque l'âge préparatoire dans sa totalité, tandis que la deuxième (*οἱ καιροί*) le décompose en ses périodes successives, l'image restant toujours celle d'un vide qu'il faut combler (*πληροῦν*) pour que le libérateur des hommes puisse venir.

sont tous ensemble que des enfants (*νῆπιοι*), placés sous le pouvoir d'autrui comme l'est toujours un fils mineur, fût-il l'héritier d'un vaste et riche royaume. (Gal. IV, 1-3¹.) Mais cette servitude cesse dès que sonne l'heure de l'émancipation (v. 4, 5) : tel est le bienveillant message de Jésus-Christ, qui, retentissant jusqu'aux extrémités de la terre, convie les pécheurs à s'approcher librement du trône de la majesté sainte. (Vers. 6.) Où se trouve ici-bas cette bienheureuse famille des rachetés, qui, libres des distinctions que les hommes élèvent entre eux (Gal. III, 28 ; Eph. II, 11-12), célèbrent à l'envi les louanges de leur maître ? Cette assemblée de ceux que le Fils de Dieu purifie par son sang et qu'il illumine de son Esprit, c'est l'Eglise.

¹ D'après le contexte (« οὐτως καὶ ἡμεῖς, » v. 3), cette définition s'applique aux deux races indistinctement, le « monde » (v. 3) désignant l'humanité en dehors de l'Evangile. (Comp. 1 Cor. VI, 2.) Tous en effet, même les Israélites, sont esclaves, dans ce sens qu'ils ne possèdent pas encore la vérité qui seule a le pouvoir d'affranchir.

CHAPITRE II

L'Eglise.

Notre étude précédente a montré le lien de continuité que l'apôtre établit entre l'ancienne et la nouvelle Alliance. Loin d'abolir la promesse, Christ l'a accomplie en faveur des descendants d'Abraham : quelle est donc, d'après l'enseignement dont nous nous occupons, cette postérité privilégiée ? Certes la question aurait semblé naïve à des Israélites ; à leur point de vue, elle ne se posait même pas. Les fils d'Abraham, les seuls héritiers, c'était, selon leur opinion, le peuple des circoncis ¹, les païens étant rejetés en bloc comme des pécheurs et comme des infidèles ².

Mais Paul, loin de céder à ce courant, n'a pas de termes assez forts pour flétrir une prétention pareille. La vraie famille d'Abraham, crie-t-il sans relâche, ce sont ceux qui croient en marchant sur les traces du patriarche. (Rom. IV, 16.) L'Hébreu qui n'a que la circoncision du corps est déchu de ses droits ; seule la circoncision du cœur est acceptable aux yeux du maître souverain qui sonde les pensées les plus secrètes. « Le Juif, ce n'est pas celui qui en a les dehors ; et la circoncision, ce n'est pas celle qui paraît dans la chair. Mais le Juif, c'est celui qui l'est dans l'intérieur ; et la circoncision, c'est celle du cœur, selon l'esprit et non selon la lettre. » (Rom. II, 28, 29 ; comp. v. 25-27.) Nous avons déjà montré que ce contraste entre « l'Is-

¹ L'Israël « selon la chair. » (1 Cor. X, 18 ; comp. Eph. II, 11.)

² « Ἐξ ἐθνῶν ἀμαρτωλοί : » Gal. II, 15 (expression courante chez les Juifs).

raël selon la chair » et « l'Israël selon l'esprit » s'imposait à l'apôtre à la suite de sa conversion à l'Evangile : il nous reste à analyser les preuves qu'il avance pour établir une thèse si mal sonnante aux oreilles de ses concitoyens.

De fait, l'argumentation de Paul est des plus simples : le texte du recueil de l'Alliance la lui fournissait tout naturellement. Quel est en effet, d'après l'Ancien Testament, l'ancêtre des Israélites ? Abraham. Et qu'est-ce qui fait la grandeur de ce héros de l'histoire religieuse ? Sa foi. Tout ce qu'Abraham fut, il le fut en croyant à la parole divine. Or, quand Abraham crut aux promesses de Dieu, était-il circoncis ? Nullement. Sa justice ne lui vint que de la foi, ainsi que l'Ecriture, dont aucun Juif ne pouvait récuser l'autorité, le déclare de la manière la plus expresse. « Abraham, affirme-t-elle, crut en Dieu, qui le lui imputa à justice » (Rom. IV, 3 ; comp. Gen. XV, 6), la circoncision intervenant ensuite comme sceau de la justice obtenue par la foi. (Rom. IV, 10-12 ; comp. Gen. XVII, 11.) Abraham se trouve ainsi, et même dans l'ordre chronologique il est d'abord le père des incirconcis qui croient comme lui pour obtenir la justice (Rom. IV, 11), et l'ancêtre des circoncis qui ne se contentent pas d'être marqués d'un signe périssable dans leur chair, mais qui, par la foi, saisissent la grâce de Dieu comme le fit jadis le patriarche. (Vers. 12.)

Assurément les idées qui viennent d'être résumées n'étaient pas quelque chose de nouveau : Jean-Baptiste déjà les avait exprimées et répétées. (Matth. III, 9.) Mais nul, avant saint Paul, n'avait proclamé ce principe avec tant de conviction ; nul ne l'avait développé avec une telle rigueur de dialectique. Non seulement, en effet, l'apôtre affirme et établit que les incirconcis qui ont la foi sont les descendants légitimes du père des croyants ; mais il exclut de cette postérité les circoncis, s'ils ne remplissent pas la condition nécessaire. Or, cette thèse hardie en se fonde pas seulement sur les récits de la vie d'Abraham : l'histoire des patriarches en général est interprétée au même

point de vue. Les Juifs s'imaginaient que le privilège de la race était assez pour les mettre au bénéfice des faveurs accordées à leur ancêtre. Quoi donc ! objecte aussitôt l'apôtre, tous les descendants d'Abraham selon la loi physique ont-ils été pour cela ses héritiers spirituels ? Dieu n'a-t-il pas rejeté en premier lieu Ismaël, puisque le fils de Sara est celui duquel il est écrit d'une manière exclusive : « C'est en Isaac que ta postérité sera nommée ? » (Rom. IX, 7.) Et le même triage ne s'est-il pas reproduit, de par la volonté de Dieu, dans la descendance du second des patriarches (v. 13) ? tant il est vrai que le décret d'élection ne saurait dépendre de conditions terrestres, et que seuls les croyants, quelle que soit leur origine, ont droit au titre glorieux et magnifique d'« Israël de Dieu. » (Gal. VI, 16.)

Or, cet Israël de Dieu, ce peuple de la nouvelle Alliance, c'est l'*Eglise* (ἐκκλησία), expression qui reçoit dans les épîtres pauliniennes deux sens distincts. Selon la signification historique, l'Eglise est l'assemblée des chrétiens dans un pays ou dans une ville déterminée (1 Thess. I, 1 ; 1 Cor. I, 2 ; Gal. I, 22) ; parfois ce mot peut désigner un simple groupe de fidèles qui se réunissent en un même lieu¹. Mais, bien que disséminées au loin dans l'étendue du monde, ces communautés n'en sont pas moins reliées en un faisceau, de sorte que, pour représenter leur unité, Paul ne se contente pas d'en faire en quelque sorte la somme arithmétique. Il les conçoit comme formant un organisme qu'il appelle tantôt l'Eglise de Christ ou de Dieu, tantôt « l'Eglise, » et dont la mention nous amène à ce qu'on pourrait appeler l'idée dogmatique ou religieuse contenue dans ses écrits. (Gal. I, 13 ; 1 Cor. XII, 28 ; XV, 9 ; Eph. I, 22 ; III, 21.)

Quant à l'ordre logique des deux notions, l'apôtre est-il parti du sens restreint pour s'élever graduellement à une vue

¹ « Τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν. » (Rom. XVI, 5.)

d'ensemble ? Au fond, c'est plutôt la relation inverse qu'il faut admettre et qui lui était imposée par le principe de son enseignement. Christ étant un, il faut, d'après saint Paul, que les disciples le soient de même : il y a dans le monde un corps dépositaire de la vie et de la pensée de Jésus, et cette société des élus, cette assemblée agissante, c'est l'Eglise, d'où il ressort que chaque communauté locale ne fait que manifester, sur un point déterminé, l'organisme spirituel unique dont elle est l'expression ¹. Or, ce phénomène social, lorsqu'on le saisit dans sa généralité, a ses caractères et son mode de développement, ainsi que l'apôtre le montre en recourant à trois images distinctes.

La comparaison qu'il emploie en premier lieu est celle d'un *édifice* (*οἰκοδομή*) ou, si l'on veut, d'une série de constructions parallèles ², Paul appliquant à chaque congrégation particulière ce qu'il affirme de l'Eglise de Christ en général. Les assises puissantes du sanctuaire ainsi décrit, c'est, d'après Ephésiens II, 20, « le fondement des apôtres et des prophètes, » c'est-à-dire la base solide qu'ils établissent en tant que témoins de Jésus-Christ, qui seul, pour le croyant, demeure « la pierre de l'angle. » Dans cet important passage, tandis que le *θεμέλιος* est Jésus-Christ *prêché*, le *ἀποστολικὸς* (scil. *λίθος*), c'est Jésus-Christ *reçu*, le message apostolique

¹ Comp., par exemple, 1 Cor. I, 2 ; 2 Cor. I, 1. (« *Τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ.* ») C'est l'Eglise du Seigneur telle qu'elle existe à Corinthe ou dans quelque autre localité.

² Ce sens local s'impose, par exemple, dans 1 Cor. III, 9 (comp. v. 16). Quant à *πᾶσα οἰκοδομή* de Eph. II, 19-22 (v. 21 : à l'exception de A et de C, les plus anciens manuscrits retranchent l'article), la valeur de cette expression est discutée. La traduction : « Tout l'édifice » a pour elle l'autorité de Winer (*Grammatik des neutestl. Sprachidioms*, 7^e édit., p. 106) ; néanmoins elle semble difficile à maintenir au point de vue philologique. Si donc on écarte cette interprétation, l'idée présentée par l'apôtre est la suivante : « Toute Eglise, dit-il, est une construction reposant sur le vrai fondement (v. 21), et c'est bien ainsi que vous avez été édifiés (v. 22) en recevant l'Evangile. » (Comp. Meyer, exégèse de ce passage ; Oltramare, *Ep. aux Col.*, etc., II, p. 410, 411.)

étant mis en relief conformément à l'idée des épîtres de la captivité, qui, vis-à-vis des hérésies et de leur travail destructeur, insistent sur le fonctionnement des organes historiques de l'Eglise. (Comp. Eph. IV, 11 ¹.) Ainsi constitué, l'édifice dont parle saint Paul présente un double caractère : il est, dit-il, « bien lié » par l'accord de ses diverses parties ², et il « s'élève pour être un temple saint au Seigneur. » (Comp. v. 22 ; 1 Cor. III, 16.) En d'autres termes, l'Eglise de Dieu ne saurait ressembler à un monceau de blocs jetés les uns sur les autres à l'aventure ; il faut que chaque pierre soit à sa place, et qu'il n'y ait entre elles aucun intervalle qui compromette la valeur du travail opéré. Dans de telles conditions, — toujours d'après le même texte apostolique, — le mouvement se produit selon la règle qui préside à toute croissance normale. C'est un agrandissement en quantité (αὔξει), par l'adjonction

¹ De là la nuance de sens qu'il faut signaler entre Eph. II, 20 et 1 Cor. III, 11, par exemple. Pour revenir au premier de ces deux textes, Paul a-t-il voulu dire que les apôtres et les prophètes fussent dans leurs personnes le fondement ? (Comp. Ad. Monod, *Explication de l'Épître de saint Paul aux Ephésiens*, 1867, p. 140, 141 ; Oltramare, II, p. 400-402.) Mais comment comprendre alors que, dès le verset suivant, cette idée disparaisse (ἐν ᾧ, scil. Χριστῷ), puisque dans ce cas l'Eglise reposerait sur « les apôtres et les prophètes » aussi bien qu'elle s'appuie sur Jésus-Christ ? Dès qu'on admet que la « pierre de l'angle » est personnellement distincte du « fondement, » Jésus n'est donc plus seul maître et Seigneur ; on ne peut plus dire de lui qu'il « a donné » les apôtres à l'Eglise (IV, 11) ; au contraire, il partage en quelque mesure avec eux sa dignité royale, c'est-à-dire que l'auteur, renversant ici ce qu'il élève ailleurs, revient par cette voie aux hérésies qu'il combat avec tant d'insistance dans les épîtres gnostiques, et qu'il contribue à sa manière à diminuer l'autorité souveraine et absolument unique du Sauveur. Puisqu'il faut donc écarter sans hésitation cette hypothèse, l'idée développée n'est pas essentiellement différente de celle que contiennent les autres lettres pauliniennes. Si c'est Christ en effet qui, d'après 1 Cor. III, 11, est seul présenté comme le fondement, l'opposition de ce texte avec Eph. II, 20 n'est qu'apparente. D'après les deux passages, il faut que ces assises inébranlables soient posées (« θεμέλιον.. θεῖναι, » 1 Cor. III, 11) ; or elles le sont par le témoignage apostolique, pourvu toutefois que cette prédication soit acceptée, c'est-à-dire que Christ habite véritablement dans son Eglise, pour laquelle il devient alors la pierre de l'angle qui rend la construction vraiment inattaquable. Sinon, cet appui nécessaire faisant défaut, le « θεμέλιος τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν » n'a plus de force de résistance et ne saurait empêcher la ruine de l'édifice.

² « Συναρμολογονμένη, » idée de cohésion, v. 21.

de pierres vives qui grossissent de jour en jour la masse de l'édifice. C'est surtout un enrichissement en qualité ; car il ne peut suffire que l'assemblée des chrétiens se développe aux yeux des hommes : il faut qu'elle devienne toujours mieux ce qu'elle doit être devant Dieu. A cet égard, le symbole de l'Eglise, telle que la dépeint ici l'apôtre, ce ne sont pas ces palais d'industrie qui s'étendent à perte de vue à l'horizon comme pour s'attacher à la terre en y occupant le plus d'espace possible. La représentation saisissante de l'Eglise, ce sont ces monuments élevés par la piété des anciens âges, et qui montent vers le ciel, libres et joyeux comme un hymne de louange, ces cathédrales dont toutes les formes d'architecture semblent n'avoir qu'un but unique : diriger les regards et les pensées de l'homme jusqu'à Dieu. Voilà ce que doit devenir au sens spirituel l'Eglise : « un temple saint au Seigneur. » (Vers. 21.) Un temple, c'est-à-dire un sanctuaire, mais non un sanctuaire impur où les chrétiens rendent un culte illicite à des divinités idolâtres : l'Eglise doit être, au contraire, une demeure que l'Esprit de Christ illumine de sa présence et qu'il remplisse des clartés radieuses de l'éternelle vérité. — Néanmoins, malgré sa richesse et sa beauté, cette première image ne saurait nous faire saisir le merveilleux pouvoir d'expansion de l'Eglise ; aussi l'apôtre explique-t-il sa pensée en ajoutant l'idée d'un organisme souple et vivant.

II. Dans ce second sens, l'Eglise est un *corps* (σῶμα), ce qui met plus exactement en relief l'unité de sa vie en même temps que la variété de ses fonctions diverses. Telle est, en effet, l'expression que Paul développe en plusieurs textes, où l'on touche du doigt le riche déploiement d'activité chrétienne des communautés existantes de son temps. Dans Romains XII, 4-8, l'apôtre part de l'idée éminemment pratique de l'humilité, vertu si souvent recommandée aux membres des assemblées. Et pour faire mieux comprendre sa pensée, il prend soin de montrer que nul n'a le droit de mépriser son frère, puisque

chaque organe a sa place marquée et que le tout est d'être fidèle dans l'accomplissement de l'œuvre confiée par le Seigneur. Une autre péricope, celle de 1 Corinthiens XII, 4-30, rattache ce principe à l'analyse des « charismes » ou dons spirituels qu'on recherchait avec avidité dans certaines communautés chrétiennes : deux idées essentielles ressortent de ce morceau ¹.

a) Semblable à un organisme complexe et vigoureux, l'Eglise s'entretient par le concours de ses activités diverses. (Vers. 4-10.) A ce propos, l'apôtre semble distinguer trois catégories de charismes. D'abord ceux qui tiennent aux facultés intellectuelles : « parole de sagesse » et « parole de connaissance. » Ensuite les dons dans lesquels se manifeste l'énergie pratique du christianisme, à savoir « la foi, » avec « les guérisons » et les « miracles » qui la font éclater d'une manière tangible ; puis « la prophétie » et le « discernement des esprits, » expression verbale et critique de la même puissance communiquée de Dieu. Enfin vient la mention de la « glosolalie » ou don des langues, et de « l'interprétation » qui la complète. Néanmoins, ajoute Paul, « c'est un seul et même Esprit qui opère toutes ces choses » (v. 11), ce qui nous amène à l'affirmation de l'unité.

b) Cette unité est présentée à la fois comme un fait et comme un but à atteindre. Elle est un fait, puisque tous les membres de l'Eglise ont reçu le même baptême pour ne former qu'un seul corps en Jésus-Christ. (Vers. 12, 13.) Mais l'inégalité des dons pouvant toujours être une cause de jalousie et de discorde, il faut lutter sans relâche contre cette tendance au désordre et à la dissolution. Quoi de plus insensé d'ailleurs que les récriminations qui se font jour parfois avec tant d'âpreté et d'insistance ? « Si le pied disait : Parce que je ne suis pas une main, je ne suis pas du corps, ne serait-il pas du corps pour cela ? Et si l'oreille disait : Parce que je

¹ Pour le détail, relire, par exemple, F. Godet (II, p. 199 et suiv.), et Meyer. (Exégèse de 1 Cor. XII, 4 et suiv.)

ne suis pas un œil, je ne suis pas du corps, ne serait-elle pas du corps pour cela ? Si tout le corps était œil, où serait l'ouïe ? S'il était tout ouïe, où serait l'odorat ? » (Vers. 14-17, 18-21.)

Et que les organes les moins favorisés ne s'imaginent pas être inutiles. « Les membres du corps qui paraissent les plus faibles sont nécessaires, et ceux que nous estimons être les moins honorables, nous les entourons d'un plus grand honneur. » (Vers. 22-25.) Parole touchante en faveur de ces chétifs que leur petitesse même recommande aux égards des chrétiens mieux doués et plus en vue ! Est-il possible du reste que des frères en Christ en viennent à se désintéresser les uns des autres ? « Si un membre souffre, continue l'apôtre, tous les membres souffrent avec lui ; et si un membre est honoré, tous les membres se réjouissent avec lui. » (Vers. 26.) Il est nécessaire sans doute qu'il y ait des chefs et des conducteurs dans la communauté chrétienne (v. 27-30) : que ceux donc que le Seigneur appelle à ce travail s'y consacrent de cœur et d'âme ; mais que tous aspirent ensemble à la grâce la plus excellente, celle de la charité. (XII, 31 ; XIII.)

Il faut remarquer à ce propos que, dans la mention qu'il fait des directeurs de l'Eglise, Paul distingue trois ministères¹, avec cet ordre hiérarchique : « Premièrement, dit-il, les apôtres ; deuxièmement, les prophètes ; troisièmement, les docteurs². » (Vers. 28.) Les apôtres d'abord sont, selon l'idée la plus générale de leur fonction, les témoins de Jésus-Christ dans le monde. Ce mot, que certains textes restreignent à Paul et aux douze (Gal. I, 1 ; 1 Cor. IX, 1, etc.), reçoit d'après d'autres passages un sens plus étendu. Dans 1 Thessaloniens II, 6, par exemple, οἱ ἀπόστολοι se rapporte non seulement à l'auteur principal, mais à Timo-

¹ Ces ministres de la Parole ne recevaient leur appel que de Dieu (v. 28), tandis que, d'après le livre des Actes (VI, 5 ; XIV, 23), les anciens étaient nommés par l'Eglise.

² Les termes qui suivent, *δυνάμεις*, etc., ajoutent l'indication de divers charismes, mais auxquels ne correspondait pas de travail régulièrement organisé.

thée et à Silas (I, 1), tout au moins à Silas, si l'on s'en tient au récit que donne le livre des Actes (XVII, 1-9). Galates I, 19 semble compter au nombre des apôtres Jacques, le frère du Seigneur. La même acception est probable dans 1 Corinthiens IX, 5 ; XV, 7. Enfin Romains XVI, 7 donne ce titre à Andronicus et à Junias, à moins qu'on n'interprète « estimé des apôtres, » exégèse singulièrement invraisemblable, puisqu'il est difficile de voir ce que la mention des douze aurait à faire ici. D'après cette acception, Pierre et ses collègues choisis par Jésus-Christ n'auraient donc été que les premiers d'entre tous les apôtres : de là l'expression *οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι* de 2 Corinthiens XI, 5 et XII, 11. Dans ce dernier passage en particulier, d'un ton sobre et sérieux, il n'est guère permis de penser aux adversaires judaïsants de Paul et de son œuvre. Rien n'indique l'amertume ou l'ironie. C'est bien aux douze que le missionnaire des Gentils se compare pour rappeler les bénédictions qu'il a reçues visiblement du Seigneur. (De même 1 Cor. XV, 9, 10.)

En second lieu, les prophètes de la nouvelle Alliance confirmaient le témoignage des apôtres¹ en attestant la permanence de l'Esprit de Christ agissant dans son Eglise. Leur charge était liée au don de « révélation » que Dieu leur accordait (1 Cor. XIV, 24, 25 ; comp. *ἀποκάλυψιν*, v. 26) : au reste elle était moins strictement restreinte. Les prophètes, par exemple, se trouvaient en grand nombre dans la communauté de Corinthe (v. 29-31) ; à certains égards et dans un sens plus large, tous les fidèles étaient encouragés à aspirer à ce don. (Vers. 1, 5, 12, 24.) Quant au caractère de leurs

¹ Plus tard, à l'époque de la *Dilachè*, la différence entre les deux ministères est établie dans ce sens que les apôtres seuls sont missionnaires, c'est-à-dire envoyés pour faire connaître Jésus aux Gentils (comp. Harnack, dans les *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, II^e vol., 2^e cah., p. 119). Le Nouveau Testament déjà semble établir une distinction pareille : comp., par exemple, le titre de « prophètes » et de « docteurs » donné, dans Act. XIII, 1, à des hommes que la suite du récit désigne sous le nom d'« apôtres, » lorsqu'ils prêchent l'Evangile en terre païenne. (XIV, 14.)

discours, les prophètes, bien que placés sous l'action directe de Dieu, demeuraient, même au milieu de leur enseignement, en pleine possession d'eux-mêmes. Leur langage, différent en cela de la glossolalie, était intelligible pour tous les disciples; il n'y avait donc pas lieu de l'interpréter (vers. 2-5, 13-19, 27-29). — Les docteurs enfin faisaient valoir la « parole de connaissance » qu'ils avaient reçue pour l'instruction des fidèles¹. (1 Cor. XII, 8 ; Rom. XII, 7.)

On le voit, d'après ces détails fournis par les plus anciennes épîtres de Paul, la limite entre le charisme et la fonction était souvent encore flottante, ce qui nous transporte aussi près que possible des origines. Au reste, l'idée essentielle de la péricope qui vient d'être analysée, c'est que l'Eglise forme dans son ensemble un seul et même organisme : admettre plusieurs Eglises de Christ, ce serait déchirer Christ lui-même. Cette unité s'exprime dans certains signes visibles institués déjà par le Seigneur². La première de ces marques extérieures est le baptême. Tous, Juifs et Grecs, déclare l'apôtre, sont un, parce que « tous ont été baptisés dans un seul esprit et pour former un seul corps : » c'est donc la même vie de Christ qui les anime. (1 Cor. XII, 13 ; comp. Eph. IV, 5.) Il faut ajouter que le baptême, tel que le décrit saint Paul, peut être considéré à un double point de vue. Mis en rapport avec la régénération personnelle, il représente la mort et la résurrection du fidèle dans la communion vivante de son Sauveur (Gal. III, 27 ; Rom. VI, 3-11) : dans ce sens, l'idée que développe l'apôtre rentre de plein droit dans la doctrine déjà traitée de l'œuvre rédemptrice³. Mais ce symbole, en tant qu'il s'applique à tous les chrétiens, exprime aussi l'unité organique de l'Eglise (1 Cor. XII, 13), et c'est alors à l'ecclésiologie qu'il appartient de s'en occuper. La même observation peut se faire au sujet de la cène du Seigneur, qui mar-

¹ Comp., sur tout cela, Weizsäcker, *das apost. Zeitalter*, p. 584 et suiv., 606 et suiv.

² Pour le détail de ce sujet, lire, par exemple, Beyschlag, *Neutest. Theol.*, II, p. 232-240.

³ Comp. p. 194, 195.

que soit la croissance personnelle des disciples par le don de la vie en Jésus-Christ¹ (1 Cor. X, 16), soit l'alimentation collective de la société ainsi formée. « Puisqu'il y a un seul pain, écrit l'apôtre, nous, qui sommes plusieurs, nous formons un seul corps, car nous participons tous au même pain. » (1 Cor. X, 17 ; comp. XI, 23-25.)

C'est assez dire que l'unité de l'Eglise n'est point celle d'un bloc inerte ; c'est une harmonie spirituelle, qui s'épanouit, selon la loi de la vie, dans la variété des organes et des fonctions. Aussi faut-il combattre sans se lasser les influences perturbatrices qui tendent à compromettre ce divin accord : voilà pourquoi Paul recommande avec tant d'insistance de « rechercher tout ce qui contribue à la paix et à l'édification mutuelle. » (Rom. XIV, 19 ; XV, 2 ; 1 Cor. XIV, 3, 5, 12, 26.)

Edification, ce terme significatif du Nouveau Testament nous ramène à l'image d'un édifice², en ajoutant en outre l'idée du travail nécessaire à la symétrie et au progrès de la construction. L'Eglise, en effet, apparaissant comme un temple formé de pierres vives, il faut qu'il y ait entre elles une cohésion toujours plus grande. Qu'arrive-t-il lorsque les chrétiens se séparent par orgueil ou par intolérance ? Les blocs utilisés s'écartant alors sous la pression de cet agent de discorde, de larges crevasses sillonnent l'édifice qui devrait être un sanctuaire au Seigneur. Les parois deviennent vacillantes, on voit disparaître la force de résistance, le vent du dehors s'engouffre dans les fissures de la muraille, et si l'effort de la tempête redouble, la construction chancelle et s'écroule

¹ Le « corps » et le « sang » de Jésus, c'est Christ crucifié se donnant pour la nourriture de ceux qui le reçoivent (comp. l'allusion aux circonstances historiques qui précédèrent le supplice du Seigneur : 1 Cor. XI, 23-25), mais sans qu'il soit question de la manducation d'une substance physique. Partout, dans les épîtres de Paul, l'expression « sang de Christ » — la plus fréquente des deux, — est prise au sens figuré : avoir communion au sang de Christ, c'est donc s'unir par la foi à l'œuvre accomplie sur le Calvaire.

² Les deux substantifs français correspondent au même mot grec *οικοδομή*, qui peut désigner soit l'action de bâtir, soit le produit de cette activité méthodique.

avec fracas. Que tout se fasse donc pour l'édification réciproque, et qu'à mesure que de nouveaux matériaux s'y ajoutent, le temple, « bien ordonné, » s'élève toujours plus ferme en dressant ses tours imposantes vers le ciel.

Malgré l'analogie des mots, la conception de cette activité déborde donc le symbolisme fourni par la première image que nous avons décrite¹ ; la manière dont Paul s'exprime fait penser, en effet, moins à une masse inanimée qu'aux fonctions organiques d'un être vivant. Aussi l'apôtre n'hésite-t-il pas à combiner les deux idées lorsqu'il parle du « corps » de l'Eglise qui « s'édifie lui-même » (Eph. IV, 16), parole où se concentre l'ecclésiologie, — plus développée encore que celle qui vient d'être exposée, — de l'épître aux Ephésiens. (IV, 4-16.) Encore ici, le point de départ est la notion fortement affirmée d'une unité qui se présente sous trois aspects parallèles : « un seul corps » (v. 4), « un seul Seigneur » (v. 5), et « un seul Dieu » (v. 6), expressions dont chacune à son tour se décompose en une nouvelle série.

A l'idée d'« un seul corps » se rattachent en premier lieu celles d'« un seul esprit » et d'« une seule espérance » (v. 4), ce qui signifie que le progrès organique de l'Eglise suppose, à l'origine, un même principe de vie, ou un programme identique qui se réalise au terme du développement. A la mention d'« un seul Seigneur » s'ajoutent pareillement celles d'« une seule foi » et d'« un seul baptême » (v. 5) ; car s'il n'existe qu'un chef unique, lien vivant de l'Eglise, unique est aussi la foi qui met les croyants en rapport avec ce divin maître, unique le baptême institué comme signe de cette communauté. Enfin, au-dessus de l'Eglise et même du Sauveur et les enveloppant tous deux de son action, siège l'auteur suprême et le garant souverain de cette œuvre rédemptrice, le Dieu des cieux de qui dépend l'assemblée des fidèles, parce qu'il la domine (ἐπὶ πάντων), parce qu'il la pénètre (διὰ πάντων) et parce qu'il la remplit (ἐν πᾶσι, v. 6).

¹ Edification, édifice.

Mais ici de nouveau se retrouve, plus riche et plus féconde, la pensée signalée dans les épîtres antérieures, celle de l'unité qui s'épanouit dans la variété des organes, selon la mesure du don que Christ accorde à chacun. (Vers. 7-10.) Ces fonctions constitutives du corps de Christ se ramènent aux deux catégories suivantes (v. 11) : *a*) Les *apôtres* et les *prophètes* ; les uns messagers de Jésus-Christ dans l'Eglise et dans l'ensemble du monde ; les autres, qui confirment cette prédication salutaire par la démonstration de l'Esprit ¹ : à cet égard, tous deux peuvent être considérés comme posant « le fondement » sur lequel s'élève l'édifice. (Eph. II, 20 ; comp. III, 5.) Quant

¹ Les prophètes apparaissant entre les apôtres et les évangélistes, on pourrait conclure de là que leur activité, à eux aussi, était itinérante, idée qui ne serait pas directement contraire à 1 Cor. XIV, car rien n'empêche de supposer que les hommes en qui l'esprit de prophétie se manifestait avec force voyageaient dans l'Eglise (comp. Act. XV, 32) pour corroborer le témoignage des apôtres du Seigneur. De la première épître aux Corinthiens à l'épître aux Ephésiens, la situation se serait modifiée dans ce sens que cette fonction aurait pris quelque chose de régulier ; peut-être aussi faut-il expliquer par le changement de milieu les détails plus précis que donne ici le texte. Il est nécessaire de ne pas oublier que nous sommes dans la période créatrice, où les divergences sont grandes parfois d'Eglise à Eglise, parce que la vie bouillonne et que tout est en voie de formation.

J'ajoute qu'au temps de la *Didaché*, comme précédemment (voir note 1 de la page 234), les apôtres, les prophètes et les docteurs dépendaient de l'appel de l'Esprit saint ; tandis que les évêques et les diacres, dont le travail était plutôt, quoique non d'une manière exclusive, administratif, étaient nommés par la communauté des disciples. (XI, 3 et suiv. XV, 1 ; comp. l'étude déjà citée de A. Harnack, *Texte und Untersuchungen*, II^e vol., 1^{er} et 2^d cah., p. 93 et suiv.) On sait que Paul, lui aussi, mentionne les « évêques » et les « diacres » en tête d'une de ses épîtres (Phil. I, 1), mais sans que ces deux charges et celles de Eph. IV, 11 (« pasteurs et docteurs ») soient ramenées à l'unité. Ce manque de systématisation serait-il un indice d'inauthenticité ? Je ne le pense pas, car ailleurs encore, dans ses lettres incontestées, l'apôtre parle d'un côté de *διδάσκαλοι* (1 Cor. XII, 28 : classification de Eph. IV, 11), d'autre part de la *διακονία* et des fonctions connexes. (Rom. XVI, 1 ; XII, 7, 8 : classification de Phil. I, 1 ; le *προϊστάμενος* de Rom. XII, 8 exprimant une idée analogue à celle de l'*ἐπισκοπή* de Phil. I, 1.) Dans Rom. XII, 7, 8, le texte juxtapose même des termes des deux séries (*διακονία, διδασκαλία, ὁ παρακαλῶν, ὁ προϊστάμενος*), quoique la limite demeure toujours flottante entre l'idée du don libre et celle de la fonction. Quant aux indications fournies par Phil. I, 1 et Eph. IV, 11, ces passages nous présentent deux groupements parallèles, l'un fait au point de vue de l'administration ou de la direction de l'Eglise (Phil. I, 1), l'autre, au contraire, établi pour relever

aux évangélistes, dont la mention vient aussitôt après dans la série adoptée par le texte, ils paraissent avoir été des aides missionnaires ou des auxiliaires pour l'accomplissement du même mandat d'amour. (Comp. Actes XXI, 8.) — *b*) D'autre part il ne suffit pas d'établir des assises solides ; il faut encore construire, ce qui est le rôle des ministres permanents, « pasteurs et docteurs ¹, » qui prêchent et développent la vérité dans chaque communauté chrétienne. (Comp. Hébr. XIII, 7.)

Au reste, quelque importantes que soient ces fonctions, elles sont là non pour supprimer, mais afin de renouveler et de stimuler l'activité de l'Eglise ². Tout doit se faire en vue de l'édification réciproque (v. 12-16), le but de ce travail étant que l'assemblée entière, comme un seul homme, atteigne « la mesure de la parfaite stature de Christ. » On remarquera à ce propos que le Fils de Dieu n'est pas seulement présenté comme réalisant pour les chrétiens l'idéal à atteindre (v. 13), mais aussi comme étant le chef ou « la tête » de l'Eglise

l'action qu'exerce la Parole par l'organe de ceux qui en sont les interprètes autorisés. (Eph. IV, 11.) Si donc on veut opérer la synthèse entre ces deux systèmes, il suffit de rapprocher les « évêques » du premier de ces textes, des « pasteurs et docteurs » de l'autre ; car il est hors de doute que ces activités peuvent avoir coïncidé (*ἐπισκόπους ποιμαίνειν*, Act. XX, 28), bien qu'on ne puisse affirmer qu'elles aient été toujours identiques. (Comp. Weizsäcker, p. 633-645. A relever aussi le fait que, dans l'histoire apostolique, Philippe, l'un des « sept, » est désigné sous le nom d'évangéliste : Act. VI, 5 ; XXI, 8.) Encore ici cependant, l'exégèse doit constater un manque de classification qui tient sans doute à la spontanéité de vie et à l'extrême diversité inhérentes à la période des origines. Quant aux *πρεσβύτεροι*, ils n'apparaissent nulle part dans les lettres pauliniennes dont nous nous occupons ici, ce qui s'explique sans doute parce que cette charge n'était pas distincte de celle de l'évêque ou surveillant : ce point sera repris à propos des épîtres Pastorales.

¹ « *Τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους.* » Le manque d'article, — unique dans toute cette énumération, — montre que, avec deux dons distincts, il n'y a probablement qu'une seule et même charge, le conducteur de l'Eglise étant appelé soit à paître, c'est-à-dire à exercer par la parole une action générale sur la vie, soit, d'une manière plus spéciale, à enseigner le troupeau.

² Cette idée, qui ressort de l'ensemble du passage, n'est pourtant pas exprimée, comme on l'a souvent pensé, par le *διακονία* du v. 12. Dans les épîtres pauliniennes, ce mot désigne toujours un ministère ecclésiastique, et non le travail ou le service qui, d'après l'apôtre, incombe à chaque chrétien. (1 Thess. V, 11 ; 1 Cor. III, 9 ; Rom. XII, 1 ; comp., sur ce point, Oltramare, III, p. 160, 161.)

(v. 15), ce qui nous conduit à relever le trait original et véritablement nouveau de l'ecclésiologie de l'épître aux Ephésiens. Si, au cours de ses lettres précédentes, Paul s'était contenté de parler des « membres ¹, » maintenant il remonte à la « tête, » c'est-à-dire à l'organe vital d'où partent les énergies qui pénètrent l'ensemble du corps. Et l'honneur qui en rejailit sur les chrétiens apparaît d'autant plus grand si l'on considère l'excellence des privilèges accordés à celui dont l'Eglise est la représentante et l'instrument docile. Ce qui distingue le contenu didactique de l'épître aux Ephésiens ², c'est en particulier sa christologie transcendante. D'après cette doctrine, le Sauveur n'est certes pas un homme pris entre beaucoup d'autres : en lui se résume au contraire tout ce qui vit dans le ciel et sur la terre (I, 10); il trône au-dessus des dominations et des puissances (v. 21); or, ce Jésus qui occupe une position d'une telle éminence dans l'univers, l'apôtre le conçoit comme étant la tête ou le chef de l'Eglise ³. En d'autres termes, en tant que corps de Christ, l'assemblée des disciples participe à la vie infinie de « celui qui remplit tout en tous ⁴; » on voit par là jusqu'à quel point l'ecclésiologie paulinienne entre en fusion avec la conception spéculative du Fils de Dieu qui prévaut dans les épîtres gnostiques. La communauté chrétienne n'est pas seulement une société terrestre dirigée d'en

¹ Dans 1 Cor. XII, 21, par exemple, la *κεφαλή* n'est qu'une des parties mises en parallèle avec d'autres, ce qui n'est pas le cas dans les écrits postérieurs.

² Voir aussi Col. et Philip. : ce sujet sera repris dans la suite.

³ « Et lui qui est chef par-dessus toutes choses (*« κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα »*), il l'a donné comme chef à l'Eglise. » (Vers. 22.) L'apôtre aurait pu répéter *κεφαλὴν*, avant *τῇ ἐκκλησίᾳ*, mais il l'omet comme allant sans dire.

⁴ « *Τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένον.* » (Vers. 23.) *Πλήρωμα*, substantif passif : ce dont une chose est remplie; de là, avec un gén. de personne, la plénitude, la substance : ainsi la pleine substance ou la plénitude de vie de Christ (Eph. IV, 13) ou de Dieu. (Eph. III, 19; Col. II, 9.) L'idée est donc que l'Eglise est la plénitude de vie de Christ, c'est-à-dire qu'en elle cette vie se répand comme une eau débordante. (Comp. Cremer, *Neutest. Gräcilät*, 2^e édit., p. 504, 505.) Les mots *τοῦ τὰ πάντα*, etc., doivent en effet s'entendre de Jésus-Christ plutôt que de Dieu, exégèse qui est fortement appuyée, sinon absolument imposée, par le parallélisme avec le gén. *αὐτοῦ* qui précède.

haut, sans doute, mais agissant dans ce monde et n'ayant rien à rechercher au delà. Son centre organique est transporté dans le séjour de la gloire éternelle ; en Jésus-Christ, l'Eglise acquiert une valeur absolue, puisqu'elle relie entre eux le monde où nous sommes et les régions invisibles, le corps étant, il est vrai, sur la terre, mais Christ, la tête, siégeant auprès de Dieu dans le ciel. Si magnifique est même ce privilège, que les expressions employées jusqu'ici deviennent impuissantes pour le décrire, et que l'apôtre a recours, dans le développement de sa pensée, à un terme suprême de comparaison.

III. L'image d'un organisme, prise exclusivement, semblait donner en quelque mesure une idée physique des rapports du Seigneur et de l'Eglise : aussi ce symbole est-il complété par celui de l'union conjugale, c'est-à-dire de la relation personnelle la plus intime qui puisse se former ici-bas. (Eph. V, 22-32.) Christ se présente alors sous les traits d'un fiancé qui a purifié son épouse « par le baptême, afin de la faire paraître devant lui sans tache ni ride, ... sainte et irrépréhensible. » (Vers. 27.) Peinture glorieuse et saisissante, qui nous élève bien au-dessus de la triste et sombre réalité ! Cette Eglise de Dieu qu'exalte ainsi l'apôtre, ce n'est certes pas celle du temps présent, haletante sous le poids des épreuves et du fardeau de la vie, et dont la robe est trop souvent, hélas ! souillée par la fange du péché. C'est l'Eglise triomphante, qui s'avance avec son auréole de pureté céleste et le front brillant de joie, pour s'élever dans ce séjour de la majesté sainte où son rang d'épouse lui donne le droit de siéger.

Mais quelle relation l'apôtre a-t-il établie entre l'assemblée chrétienne ainsi représentée et les communautés existantes sur la terre ? A-t-il fait la distinction, si familière à la théologie moderne, de l'Eglise visible et de l'Eglise invisible de Jésus-Christ ? Nulle part cette théorie ne se trouve clairement indiquée dans ses épîtres. Paul aime à dépeindre l'élue du

Seigneur dans son état de pureté idéale ; car si, d'après sa conception, le lien extérieur de la société chrétienne est le baptême, cet acte devant être accompagné du don de l'Esprit de vie (1 Cor. XII, 13), le seul baptême valable, selon l'apôtre, est celui qu'on a reçu par la foi. (Rom. VI, 3, 4.) Tel est le but glorieux qu'il propose sans relâche aux regards et à l'effort persévérant des fidèles. D'autre part, Paul connaissait trop bien les groupes de disciples faisant profession de christianisme pour ignorer les imperfections nombreuses qui se cachaient dans leur sein ; à mainte reprise il y signale des vices grossiers, qu'il censure avec sérieux et avec insistance. (1 Cor. V, 1 et suiv.) Mais lorsqu'il parle de l'Eglise dans son ensemble, ce qu'il s'attache à décrire de préférence, c'est le « corps » de ce Jésus qui règne maintenant dans la gloire, c'est l'épouse sainte et irrépréhensible, c'est l'Eglise telle qu'elle doit être plutôt que l'Eglise telle qu'elle est. Plongé dans l'activité de la période créatrice et bouillant d'enthousiasme et de zèle, l'apôtre aime à se représenter la communauté de Christ dans l'éclat de sa beauté céleste. C'est à la réflexion plus tardive qu'il appartenait de marquer la différence entre cette Eglise invisible et celle que l'expérience offre à nos regards. Je rappelle qu'un phénomène du même genre a été signalé dans l'analyse précédemment donnée de la vie personnelle du fidèle. Mort au péché dans la communion de son maître, le croyant n'en est pas moins tenu, d'après saint Paul, de « faire mourir les membres qui sont sur la terre ¹ : » or, il n'en est pas autrement de l'Eglise de Jésus-Christ. Plus elle se sent éloignée de l'immuable perfection, plus il faut qu'elle travaille sans relâche pour y atteindre ; car si l'apôtre fait briller devant les yeux des disciples l'idéal dans toute sa grandeur, c'est afin que cette image radieuse les sollicite et les attire durant leur existence entière. Le principe affirmé dès le point de départ doit se réaliser toujours mieux dans

¹ Comp. p. 201-203.

la pratique ; il faut que ce qui doit être devienne de plus en plus la règle directrice et permanente de ce qui est ¹.

Quelques détails encore sur l'action sociale de cet Evangile que les croyants ont pour mission de faire connaître au monde. L'Eglise étant l'assemblée chrétienne seule digne de ce nom, c'est à l'ecclésiologie que se rattache assez naturellement ce problème ; — bien que Paul ne traite de questions de ce genre que d'une manière incidente et fort en passant. Aussi suffira-t-il d'indiquer en peu de mots comment il considère la situation du fidèle, d'abord au sein de la société en général, et ensuite dans le cercle plus restreint de la famille.

1° *Le chrétien dans le domaine civil et politique.* — Sur ce terrain l'apôtre, si novateur en matière de doctrine, n'est point un révolutionnaire : son enseignement présente même un caractère fortement conservateur. S'il blâme, en particulier, les procès entre disciples devant les tribunaux de l'empire (1 Cor. VI, 1-9), ce n'est certes pas qu'il conteste le droit ou la puissance du juge, mais c'est parce que la procédure qu'il critique lui semble également contraire à la dignité et à la charité prescrites par l'Evangile : à la dignité d'abord, puisque « les saints, dit-il, jugeront un jour le monde » (v. 2) ; et à la charité ensuite, puisqu'il vaut mieux supporter l'injustice que de faire tort à des frères en la foi. (Vers. 7, 8.) Au reste, dans sa fonction, le magistrat doit être hautement respecté : quoique païen, il représente Dieu sur la terre ; aussi l'obéissance lui est-elle due sans réserve et comme à Dieu lui-même. (Rom. XIII, 1-5.) D'une manière générale, l'apôtre n'estime pas que le christianisme doive changer quoi que ce

¹ A la doctrine de l'Eglise se rattacherait la description des actes du culte chrétien ; mais ce sujet ne rentre pas, à proprement parler, dans une étude de théologie biblique. Je me borne donc à renvoyer le lecteur aux ouvrages spéciaux sur la matière ; voir en particulier : Weizsäcker, p. 566 et suiv. ; de Pressensé, *le Siècle apost.*, II, p. 251 et suiv.

soit à l'ordre civil existant à son époque ¹. Que ceux qui se sont convertis, par exemple, étant esclaves, restent esclaves ; l'émancipation spirituelle doit leur suffire ² : qu'ils se contentent et qu'ils se glorifient d'être les affranchis du Seigneur. (1 Cor. VII, 20-24 ; comp. Philém. v. 10-14.)

2° Quant à la *famille*, et spécialement à l'acte qui la crée d'abord, Paul considère le mariage comme légitime (1 Cor. VII, 2-4, 36), comme nécessaire même dans certains cas (v. 9), bien qu'il préfère personnellement le célibat sanctifié par l'Evangile. « Celui qui marie sa fille, dit-il, fait bien ; mais celui qui ne la marie pas fait mieux » (vers. 38 ; comp. 39, 40) ; et s'il ne songe certes pas à conseiller aux gens mariés de rompre ce lien (v. 27), il n'en estime pas moins que les non mariés feront bien de rester dans l'état où il se trouve lui-même. (Vers. 8.) L'apôtre motive d'ailleurs cette préférence par la gravité des temps. La fin est proche (« *ὁ καιρὸς συνεσταλμένος*, » v. 29) ; que chacun se consacre donc à la poursuite du but suprême (v. 32), le seul pour lequel il vaille la peine de vivre et de travailler ici-bas.

Telle paraît être la conviction de Paul d'après le contenu de la première épître aux Corinthiens : un peu plus tard,

¹ Comp. H. v. Soden, *die Ethik des Paulus*, dans la *Zeitschrift f. Theol. u. Kirche* de 1892, 2^e cah., p. 132, 133, 141-144.

² Comp., dans le même sens, Beyschlag, *Neutest. Theol.*, II, p. 221 ; je reprendrai ce point plus en détail dans mon exposé de la morale chrétienne. Je tiens cependant à faire remarquer que la solution donnée par ce texte — ainsi compris — était assurément la vraie. Il importait avant tout d'affirmer la haute supériorité des privilèges religieux contenus dans l'Evangile. Il fallait éviter jusqu'à l'apparence d'une action révolutionnaire exercée par l'Eglise, d'une agression soudaine contre les lois et institutions du temps. Certes le christianisme était destiné à transformer la société civile ; mais cette influence sur les mœurs ne pouvait se produire qu'à la longue, lorsque les affections et les pensées auraient été pénétrées de l'Esprit de Jésus-Christ. Autant donc il est juste, dans une société chrétienne déjà vieillie, d'insister pour qu'on tire jusqu'au bout et dans toutes les directions les conséquences libératrices de l'Evangile, autant la réserve s'imposait dans la période des origines, surtout si l'on réfléchit que l'apôtre, avec sa croyance à la proximité d'un bouleversement de toutes choses, ne pouvait que relever l'importance des conditions intérieures qui sont requises pour préparer la venue de Jésus-Christ.

néanmoins, son appréciation sur ce point semble s'être modifiée. Non seulement les écrits de la captivité insistent sur l'importance de l'union conjugale et des obligations de famille qui s'y rattachent (Eph. V, 22-VI, 4 ; Col. III, 18-21) ; mais les lettres Pastorales surtout condamnent sans réserve l'enseignement de faux docteurs à principes ascétiques, qui ordonnaient aux fidèles de ne pas se marier. (1 Tim. IV, 3 ; V, 14.)

On a parfois expliqué ce changement en alléguant que, dans le premier cas (1 Cor.), l'apôtre croyait au retour très prochain de Jésus-Christ, ce qui l'amenait à considérer les liens conjugaux comme des embarras inutiles, mais que, l'expérience ayant rectifié cette idée, il en vint à mieux apprécier la vie de famille avec ses privilèges et ses devoirs. Sans aller jusqu'à partager de tout point cette opinion, on doit reconnaître qu'il n'y a pas identité complète, à cet égard, dans les divers écrits de l'apôtre. Il est hors de doute que la première épître aux Corinthiens juge le mariage avec une certaine défiance, comme portant aisément préjudice à la piété évangélique (VII, 32, 33), tandis que l'épître aux Ephésiens le place sous un jour plus favorable en comparant l'union des deux époux à la relation qui existe entre l'assemblée des fidèles et Jésus-Christ. (V, 22-32.) D'autre part le changement, à mon avis, est très loin d'être aussi marqué que certains critiques le représentent. Il importe de maintenir que, même dans sa lettre plus ancienne (1 Cor.), Paul reconnaît hautement la légitimité du mariage, et que rien ne prouve d'ailleurs que, pour ce qui le concerne, il n'ait pas gardé jusqu'à la fin l'opinion qu'il exprime sur les avantages du célibat consacré au Seigneur. Au reste, le contraste qu'on a signalé peut s'expliquer, jusqu'à un certain point, par la différence de situation et de besoins des Eglises : quant à l'hypothèse d'une modification complète dans les vues eschatologiques de l'apôtre, elle est des plus contestables, ainsi que je le montrerai dans la suite de ce travail.

CHAPITRE III

Le peuple élu, son endurcissement partiel et sa conversion finale.

Les deux sujets que nous venons d'aborder représentent les deux termes d'une antithèse. D'un côté notre étude nous a fait connaître l'Israël selon la chair, tandis que, d'autre part, l'apôtre a affirmé la substitution d'un Israël nouveau à l'ancien peuple théocratique. Sans doute Paul a fortement établi la raison d'être de cette évolution historique. Il a montré que les vrais descendants d'Abraham sont les circoncis de cœur et non de corps, et que l'Israël charnel doit être rejeté s'il est rebelle. Cependant tout cela n'en laisse pas moins subsister une difficulté dont il était urgent de chercher à rendre compte. Les croyants seuls, nous dit-on, sont héritiers d'Abraham : en soi rien de plus juste ; mais la circoncision, sans être obligatoire, empêchait-elle Israël de devenir, lui aussi, participant du salut ? Pourquoi donc ne l'a-t-il pas été ? Comment comprendre l'endurcissement général, l'apostasie nationale de ce peuple ? N'y avait-il pas là quelque chose d'inexplicable, une contradiction mal déguisée avec les antiques promesses de Dieu ? Ou bien Jéhova ne semblait-il pas s'être trompé dans ses calculs ? N'avait-il pas manqué de sagesse et de discernement en mettant à part une race dont il devait prévoir la triste dégradation et les perpétuelles révoltes ? Voilà le problème sérieux qui s'imposait à l'apôtre ; Israélite passionné pour le bien de son peuple, Paul ne pouvait éviter cette question brûlante. Après avoir tendu jusqu'à l'extrême l'antithèse

de l'Israël selon la chair et de l'Israël selon l'esprit, il devait se sentir impérieusement poussé à ramener, si possible, à l'unité ces deux termes : c'est donc à l'étude de ce sujet si grave qu'il consacre une section importante de son épître aux Romains. (IX-XI.)

L'analyse détaillée de ce fragment appartient à l'exégèse. Qu'il me suffise d'en avoir marqué, comme je viens de le faire, la place organique dans l'ensemble du système de l'apôtre, et de donner en outre quelques indications générales sur la marche de l'argumentation. Après une protestation pathétique et toute débordante de l'amour intense qu'il conservait pour son peuple, Paul établit en premier lieu (ch. IX) l'absolue liberté de Dieu, qu'il était nécessaire, en effet, de maintenir en face des prétentions judaïques. L'Israélite de race n'était que trop enclin à croire que sa circoncision lui acquerrait un droit à la faveur divine, et qu'après avoir choisi les tribus issues des patriarches, l'Eternel était tenu vis-à-vis de lui-même de ne pas les rejeter. L'apôtre s'élève donc en termes véhéments contre cette théorie impie, et telle est l'insistance qu'il met à défendre l'inviolable souveraineté de Dieu qu'il la présente d'une manière qui semble parfois friser le caprice. Jéhova n'est-il donc pas le maître suprême ? Et ne l'a-t-il montré dès les origines de ses relations avec son peuple ? Que nous enseigne l'histoire des fils d'Isaac, par exemple ? « Avant que les enfants fussent nés et qu'ils eussent fait ni bien ni mal, afin que le dessein d'élection de Dieu subsistât, non par les œuvres, mais par la seule volonté de celui qui appelle, il fut dit à Rebecca : Le plus grand sera assujéti au plus petit, selon qu'il est écrit : J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esaü. » (Vers. 11-13, 17, 18.) Et qu'en présence de cet acte incompréhensible d'autorité l'homme se garde de murmurer, car bien vite l'apôtre lui fermerait la bouche. « Qui es-tu, s'écrie-t-il avec défi, pour contester avec Dieu ? Le vase d'argile dira-t-il à celui qui l'a formé : Pourquoi m'as-tu fait ainsi ? Le potier n'est-il pas le maître de l'argile ?... » (Vers. 19-21.)

Assurément, si l'on détachait ces paroles de l'ensemble du système, il serait malaisé de justifier Jéhova, — tel que Paul le conçoit, — du reproche d'arbitraire ; les efforts prodigieux tentés par l'exégèse qui veut tout aplanir font éclater d'autant mieux la difficulté très réelle soulevée par cette série de textes. Le langage que je viens de rappeler ne se comprend dans une certaine mesure que si l'on tient compte des préjugés et de l'orgueil d'Israël, qui contestait précisément à Dieu le droit de se délier de ses promesses. Or, plus cette prétention des Juifs était exorbitante, plus aussi l'apôtre se voyait rejeté comme de force vers l'autre extrême : de là l'énergie qu'il met à affirmer dans toute leur plénitude et sans réserve les droits imprescriptibles de Jéhova.

Au reste, cette liberté de l'Eternel est un fait évident, que nul ne saurait songer à mettre en doute. Si nous admettons que Dieu est le maître unique de toutes choses, nous devons lui reconnaître le droit de faire ce qui lui plaît sans en rendre compte à personne. Mais l'obstacle théologique ou religieux qui subsiste, c'est que, d'après le développement que donne ici l'apôtre, le Seigneur semble exercer ce pouvoir d'une manière qui ne se justifie guère devant la conscience et la raison. C'est en vain qu'on invoque à ce propos sa puissance illimitée : cet attribut, à lui seul, n'en laisse pas moins dans l'esprit plus d'une inquiétude et plus d'un doute. Car enfin, il ne suffit pas d'exalter la majesté du Créateur dans son contraste avec l'infirmité des hommes : nous éprouvons aussi le besoin de nous représenter ce monarque de l'univers comme un être juste et sage, qui n'entreprend rien à l'aventure et qui ne se décide pas sans avoir de bons motifs pour agir comme il le fait. Or, dans la péricope qui vient d'être rappelée, ces raisons déterminantes de la conduite de Dieu ne semblent pas évidentes : aussi bien, je le répète, ce morceau ne saurait être isolé de son contexte ; on ne peut le comprendre que lorsqu'on embrasse le raisonnement dans son ensemble, ce qui conduit à établir de la manière suivante la chaîne de l'argumentation¹.

¹ Comp. le développement de ce sujet dans le *Com. sur l'Ép. aux Rom.* de M. F. Godet.

Si le ch. IX affirme la liberté du Seigneur, qui a sans contredit le droit de rejeter son peuple, d'après le ch. X Jéhova l'a repoussé de fait à cause de l'inintelligence de cette nation coupable et de son opiniâtre incrédulité. (Vers. 2-4.) Cet endurcissement n'a-t-il pas été constaté déjà par la bouche des prophètes ? Comment parle l'Eternel en particulier d'après les oracles d'Esaïe ? « J'ai été trouvé, s'écrit-il, de ceux qui ne me cherchaient pas ; je me suis manifesté à ceux qui ne me demandaient pas. Mais au sujet d'Israël il dit : J'ai tendu mes mains tout le jour vers un peuple rebelle et contredisant. » (Vers. 20, 21.)

Voilà, en réalité, la clef de ce mystérieux problème. Dieu est libre sans doute ; mais, loin de se prévaloir de ce droit pour agir par caprice, il met sa souveraineté au service de sa justice, en retirant sa grâce à ceux qui se montrent indignes de la recevoir. Bien plus, à ces deux anneaux de la démonstration le ch. XI en ajoute un dernier, lorsqu'il représente la liberté du Seigneur se subordonnant non plus à sa sévérité, mais à sa miséricorde. Quoique en révolte, en effet, Israël n'est pas définitivement abandonné du Dieu de ses pères ; car, ainsi que le rappelle ailleurs l'apôtre, « là où le péché a abondé, la grâce a surabondé. » (V, 20.) Après avoir épaissi les ombres comme à plaisir, Paul fait enfin jaillir du sein de cette nuit un rayon d'espérance ; il explique d'abord que le rejet d'Israël n'est que partiel (comp. « ἀπὸ μέρους, » XI, 25) ; ainsi qu'au temps de jadis, il reste un noyau fidèle de rachetés, preuve en soit Paul lui-même, qui se glorifie d'être descendant des patriarches. (XI, 1-10.) Ici se montrent déjà les compassions infinies de Dieu, qui n'a pas totalement abandonné son peuple ; d'ailleurs, autre marque d'amour plus éclatante encore, « par la chute d'Israël, le salut est parvenu aux Gentils, pour les exciter à jalousie » (v. 11), c'est-à-dire que ce mystère d'incrédulité recouvre une dispensation merveilleuse de délivrance en faveur de l'homme pécheur. Que les fils d'Abraham se lèvent donc et qu'ils reprennent courage ; car si « leur faute a été la richesse du monde, » que sera leur

retour en grâce « sinon une vie d'entre les morts ? » (Vers. 12-15.) Israël est tombé pour que les païens se tournent vers l'Evangile ; mais les païens à leur tour se convertissent pour qu'Israël devienne participant du salut. Car l'apôtre l'affirme avec solennité, déchirant d'une main hardie le voile de l'avenir : lorsque les Gentils seront entrés dans l'Eglise, « tout Israël sera sauvé, » selon la promesse de l'Ecriture. (Vers. 26.) « De même, dit-il encore aux Grecs, que vous avez jadis désobéi à Dieu, et que par la désobéissance d'Israël vous avez maintenant obtenu miséricorde, ainsi ils ont maintenant désobéi, afin que, par la miséricorde dont vous êtes les objets, ils obtiennent eux aussi miséricorde. » (Vers. 30, 31.) On le voit, la grâce déborde de toutes parts les exigences redoutables de la justice, les révoltes même de l'homme concourant au triomphe de l'amour rédempteur que nous manifeste le Dieu des cieux.

Dans cette esquisse grandiose, l'apôtre veut-il dire que tous les païens sans exception deviendront des membres de l'Eglise, et qu'alors tous les Israélites jusqu'au dernier se convertiront joyeusement au Seigneur ? Cette doctrine, — quelquefois professée par les théologiens, — ne ressort en aucune manière du contexte. Il faut se garder, en effet, de perdre de vue le caractère de cette péricope (Rom. IX-XI), qui traite du mouvement des masses historiques et de leurs destinées bien plus que de celles des individus en présence du salut. Ce que Paul veut établir, — sans exclure les défections de détail, — c'est que les Gentils dans leur ensemble embrasseront l'Evangile, et qu'alors Israël comme peuple saluera en Jésus son Messie et son Libérateur. Assurément l'explication qu'indique ici le texte n'enlève pas, il s'en faut de beaucoup, tous les obstacles ; à bien des égards elle demanderait à être elle-même élucidée ; de graves problèmes se posent encore ; car enfin si les fils d'Abraham persévèrent malgré tout dans la révolte, l'Eternel usera-t-il de son pouvoir souverain pour vaincre leurs résistances ? Leur conversion finale est-elle absolument assurée ?

Y a-t-il autre chose dans cette attente exprimée par l'apôtre qu'une généreuse et patriotique illusion ?

C'est à la dogmatique qu'il appartient de discuter ces questions, que je me borne à indiquer ici dans cette étude essentiellement historique. En tous cas on ne saurait méconnaître la grandeur et la beauté de la solution que développent les textes. Dans cette conception magnifique s'unissent les deux termes de l'antithèse que nous avons rappelée. Longtemps rebelle aux sollicitations de son Dieu, l'Israël selon la chair sera pourtant un jour, selon l'antique oracle, l'Israël selon l'esprit et le peuple de l'alliance. L'intuition prophétique de l'apôtre venant au secours du raisonnement pour éclairer ce mystérieux problème, sa philosophie de l'histoire se résume enfin dans cette parole d'une ampleur et d'une richesse incomparables : « Dieu, dit-il, les a tous enfermés dans la révolte, afin de faire miséricorde à tous ¹. » (XI, 32.)

Oui, l'amour infini ressort lumineux et triomphant même des obscurités de l'abîme. Les dissonances du péché s'absorbent dans le céleste accord de l'œuvre rédemptrice : Paul le croit, Paul l'affirme avec une invincible assurance, et c'est alors que, des hauteurs de ce sommet radieux, embrassant du regard les dispensations de Jéhova dès les anciens temps et à travers les âges, l'apôtre laisse échapper de son cœur cet hymne débordant d'adoration et de joie : « O profondeur de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses jugements sont insondables, et ses voies incompréhensibles ! Car qui a connu la pensée du Seigneur, ou qui a été son conseiller ? Qui lui a donné le premier, pour recevoir en retour ? C'est de lui, par lui et pour lui que sont toutes choses. A lui la gloire dans tous les siècles ! Amen ! » (Versets 33-36.)

¹ « Τοὺς πάντας, » c'est-à-dire les Juifs et les Gentils, qui forment dans leur ensemble l'humanité tout entière.

**Quatrième subdivision. — L'homme de la terre
et l'homme du ciel¹.**

CHAPITRE PREMIER

Adam et Christ, où les deux humanités.

L'exposé qui précède a montré la pensée paulinienne s'affirmant dans les régions concentriques de la psychologie et de l'histoire, de l'expérience chrétienne personnelle et de l'étude des destinées religieuses des nations. Mais l'apôtre ne pouvait en rester à ce degré dans sa marche triomphante. Poussé par le besoin de ramener à leurs causes les phénomènes successifs dont il s'occupe, ou de remonter de l'effet empirique à des principes supérieurs, Paul devait rechercher l'origine de ce double courant dont l'existence s'était révélée à lui dans l'acte initial de sa conversion à l'Évangile. Lorsque Jésus l'avait arrêté sur le chemin de Damas, l'apôtre n'avait pas seulement saisi l'opposition profonde qu'il signale ensuite dans ses écrits entre l'Israël selon la chair et l'Israël selon l'esprit, entre la loi et la grâce. L'apparition lumineuse du Seigneur glorifié, ce fait sur lequel il fonde sa doctrine de la résurrection des corps, lui avait dévoilé une autre antithèse encore. Lui, Paul, il se sentait le représentant de la race déchue dont les tribus dispersées couvrent au loin la terre, et qui, depuis Adam, fait peser sur ses membres la chaîne pe-

¹ 1 Cor. XV, 47 : problème christologique.

sante et honteuse du péché. Et d'autre part il avait contemplé, dans le Sauveur triomphant, le type d'une autre humanité, d'une famille de Dieu spirituelle, sainte et céleste. Bien plus, si Christ s'était ainsi dressé sur son chemin, si différent du Nazaréen que les Juifs méprisaient, ce n'était certes pas pour l'écraser, lui, le persécuteur, par le spectacle accablant de ce contraste : c'était, au contraire, pour le relever avec amour et pour remplir son cœur d'une immortelle espérance ; car ce Fils de Dieu tout rayonnant de lumière, Paul l'avait vu distinctement comme son frère, comme le chef du peuple que le Seigneur associe à l'éclat de sa félicité. De là l'opposition entre « l'homme de la terre et l'homme du ciel, » dont une péricope célèbre, en particulier (1 Cor. XV, 45-49), donne le développement magnifique.

Ici la pensée de l'apôtre prend un vol toujours plus haut : elle ne se meut plus seulement dans le domaine empirique, elle s'élève aux principes transcendants ou, si l'on peut appliquer ce mot à la théologie de Paul, elle aborde les éléments spéculatifs du système ¹. Les destinées religieuses et morales de la famille humaine sont ramenées à l'action de deux hommes typiques qui nous sollicitent en sens inverses. Si, pour expliquer l'état actuel du péché dans le monde, l'apôtre remonte au premier Adam, « âme vivante, » il rend compte de la situation de ceux qu'a saisis l'Évangile en leur présentant avec amour la figure glorieuse du second Adam, « esprit vivifiant ; » aussi devons-nous considérer d'abord l'antithèse ainsi marquée entre ces deux Adam et chacune des deux humanités qui en procèdent. Au reste il est inutile de montrer que cette question se rattache de très près au problème christologique, qu'elle introduit et qu'elle prépare, —

¹ Ce caractère en quelque sorte philosophique de la christologie paulinienne est fort bien relevé dans le récent ouvrage de M. A.-M. Fairbairn (*The Place of Christ in modern Theology*, 4^e édit., Londres, 1893, p. 318, 375, 376) ; mais il faut ajouter que seules les épîtres de la captivité nous font assister au plein développement de cette tendance. Lire, sur ce point, les remarques que présente M. G. Fulliquet, *la Pensée religieuse dans le Nouveau Testament* (1893), p. 391 et suiv.

puisque, d'après la manière de raisonner de l'apôtre, une notion n'étant bien définie que lorsque on l'a mise en présence de son contraire, la détermination de l'homme actuel est nécessaire à la caractéristique de son état idéal. En d'autres termes, il faut passer par le premier Adam pour comprendre l'œuvre et la personne du second ; or, les épîtres de Paul traitent de ce sujet dans deux péricopes importantes et remarquables.

Le plus ancien de ces textes, celui de *1 Corinthiens XV, 45-49*, paraît établir entre les humanités parallèles dont nous nous occupons une opposition constitutive ou de nature. Le premier Adam, déclare en effet l'apôtre, « est devenu âme vivante (« ἐγένετο εἰς ψυχὴν ζῶσαν, » v. 45) ; le dernier Adam, esprit vivifiant » (« εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν »). La différence des deux mots principaux employés dans ce passage a été précédemment expliquée ¹. Dans le langage paulinien, « l'âme, » c'est le centre de la vie naturelle, et comme celle-ci s'affirme de préférence dans sa lutte contre Dieu, le mot « psychique » est en quelque mesure synonyme de « charnel » et désigne tout ce qui résiste aux influences divines. Tel est l'antagonisme qui se manifeste, d'après l'apôtre, entre les puissances rivales qui agissent au sein de l'humanité ; voici d'ailleurs, rapidement indiqué, l'ordre de développement de la pensée. Tandis que le v. 45 signale l'antithèse des deux principes, le v. 46 marque le rapport de leur évolution : il est dans la nature des choses, veut dire le texte, que l'élément psychique précède, de même que chaque individu, pour ce qui le concerne, doit passer par la période de l'enfance avant de s'élever à la maturité de l'homme fait.

Mais quelle est l'origine de ce double courant de vie ? voilà ce que la suite nous montre en réponse à cette question. (Vers. 47.) Si le premier Adam, continue en effet l'apôtre,

¹ Sur le rapport de cette antithèse avec la christologie de l'apôtre, voir, par exemple, R. Schmidt, *die paulinische Christologie*, p. 8 et suiv.

est « psychique, » c'est parce qu'il est « poudre et tiré de la terre » (ἐκ γῆς χοῦρός) : l'esprit divin ne saurait sortir de cet élément-là ; tout ce qui peut en procéder, c'est la ψυχή, le souffle de la respiration animale. Le second homme, au contraire, par un brusque contraste, est « esprit, » ce qui signifie qu'il vient « du ciel » (ἐξ οὐρανοῦ). Il est vrai qu'on peut se demander dans quel sens il faut entendre cette dernière thèse. L'apôtre veut-il parler ici de l'origine céleste du Christ pré-existant et de son apparition sur la terre ? Rien ne l'indique dans le contexte (v. 42-49), dont toute la pensée se meut autour de l'antithèse du corps actuel corruptible et du corps à venir glorieux ¹. Au reste, la comparaison de ce fragment (v. 42-49) avec ce qui précède (surtout v. 3-9) montre, à n'en pas douter, que ce qui domine l'argumentation dans son ensemble, c'est le souvenir de la vision de lumière que Paul avait eue sur le chemin de Damas, expérience inoubliable qui lui avait suggéré cette doctrine du « corps spirituel » pour laquelle il aurait cherché vainement des analogies dans le monde physique. Si donc, au v. 47, l'apôtre dépeint le second Adam comme « du ciel, » c'est avant tout le corps du Christ ressuscité qu'il désigne par cette parole ; puis, le contraste étant ainsi marqué entre les types généraux mis en présence (v. 45-47), Paul continue en étendant sa caractéristique aux deux humanités dont il vient de comparer les chefs. (Vers. 48, 49.) « Tel est, dit-il, le terrestre, tels sont aussi les terrestres ; et tel est le céleste, tels sont aussi les célestes » (v. 48) ; bien plus, ces phases ne s'excluent nullement, puisque tous les chrétiens sont appelés à les traverser l'une et l'autre. « De même, conclut l'apôtre, que nous avons porté l'image du terrestre, nous porterons aussi l'image du céleste. » (Vers. 49.)

Trois remarques se présentent à la pensée à propos de cette péricope :

1° A première vue, la thèse développée dans ce texte

¹ « Σῶμα ψυχικόν, σῶμα πνευματικόν, » v. 42-44 ; comp. v. 49.

semble être à la fois dualiste et matérialiste : dualiste, puisqu'elle ramène tout à l'antagonisme du ciel et de la terre ; et matérialiste, puisqu'elle conteste, — du moins en apparence, — « l'esprit » à l'humanité adamique, qui n'aurait dès lors en partage que « l'âme, » centre de la vie naturelle commune à l'homme et aux animaux.

2° D'après cette conception, l'apôtre n'expliquerait pas l'origine du mal moral par un abus de liberté ainsi que l'a admis de tout temps la doctrine de l'Eglise. Il trancherait le problème dans le sens du déterminisme psychologique. Le péché serait une phase nécessaire du développement de l'homme ; selon la formule des théoriciens modernes, il consisterait dans « l'avance naturelle que la chair a prise sur l'esprit. » Nul n'ignore, en effet, que les instincts corporels sont les premiers à s'affirmer dans l'existence humaine. Il arrive donc que, lorsque l'esprit s'éveille à son tour, la place est occupée ; la « chair, » avec ses appétits, est installée dans la demeure ; c'est elle qui tient en mains les rênes de la conduite ; elle est devenue la maîtresse et le tyran du logis.

3° D'autre part, continue-t-on, si tous commencent par l'esclavage des sens, tous finiront aussi par la vie spirituelle, c'est-à-dire qu'il y a déterminisme dans le bien tout comme dans le mal, et cela par une correspondance inévitable. « De même que nous avons porté l'image du terrestre, — telle est la conclusion tirée par l'apôtre — nous porterons aussi l'image du céleste » (v. 49) : voilà, dit-on, la formule générale de l'évolution qui se poursuit d'âge en âge au sein de l'humanité.

Il faut ajouter que ce qui semble confirmer cette exégèse, — développée avec talent par plusieurs critiques contemporains ¹, — c'est que, d'après la théologie juive aussi, même en sortant des mains de Dieu l'homme avait un penchant

¹ Par exemple, A. Sabatier, *L'Origine du péché dans le système théologique de Paul*, 1887 (lire, par exemple, p. 16-19 ; comp. *L'Apôtre Paul*, 2^e édit., note de la p. 266) ; Pfeiderer, *das Urchrist.*, p. 178-192 (l'auteur admettant toutefois, dans la

secret au mal venant de sa nature terrestre, impulsion primitive que la chute initiale n'a fait que révéler ou mettre au jour ¹. Quoi de plus légitime, dès lors, que d'attribuer à saint Paul cette idée professée par ses maîtres et qui paraît si nettement exprimée dans la péricope que je viens d'analyser ? Voici néanmoins, quelque séduisante que semble cette interprétation, les considérations très sérieuses qu'il y a à faire valoir en sens contraire.

1° En premier lieu, — pour reprendre ces questions dans l'ordre inverse, — en dépit du prestige que lui donne son apparente simplicité, ce déterminisme ne saurait, à mon avis, se fonder sur le texte qu'on allègue. Dans ce célèbre fragment, Paul ne traite en aucune façon le problème de l'origine du péché ou des destinées générales de l'homme. Il ne se préoccupe, à ce moment, que de la résurrection des disciples ; car lorsqu'il affirme qu'il faut « que ce corps mortel revête l'immortalité » (v. 53 ; comp. v. 42-44, 49), c'est après avoir déclaré non moins catégoriquement que les ennemis du Seigneur seront exclus du bénéfice de cette promesse. (Vers. 50 ; comp. 1 Cor. VI, 9, 10 ; Gal. V, 21.) On comprend dès lors la portée de la thèse de 1 Cor. XV, 49, que tant de commentateurs ont eu le tort de trop généraliser. Lorsqu'il dit : « Nous porterons, » l'apôtre s'adresse à ses frères en Jésus-Christ, et à cette catégorie seulement. Si, dans le siècle actuel, explique-t-il, en tant que fils d'Adam nous sommes, nous chrétiens, voués à la déchéance et à la ruine, en notre qualité de rachetés du Sauveur et d'héritiers du royaume, nous triompherons un jour dans la gloire éternelle auprès de Dieu. Telle est l'espérance en même temps que l'affirmation solennelle de Paul ; — telle est aussi la seule idée qui

pensée de Paul, une dualité irréductible qui se ramène à l'antithèse de l'hellénisme et du pharisaïsme ; voir p. 191) ; *der Paul.*, p. 50-60, 117-121. Dans l'autre sens, lire, par exemple, Menegoz, *le Péché et la Rédemption d'après saint Paul*, p. 21-27, 33 et suiv. ; Beyschlag, *Neutest. Theol.*, II, p. 59-63.

¹ Weber, p. 203, 204, 210 et suiv., 234, 235.

se dégage de ce passage, ce qui nous amène à signaler à ce propos, chez l'illustre docteur de la primitive Eglise, une particularité frappante du style ou du mode de discussion. Dans plusieurs fragments importants de ses écrits, l'apôtre saisit sa pensée avec tant de vigueur que le reste semble disparaître, à cet instant, de l'horizon qu'il embrasse, et qu'il en vient à des assertions dont le caractère exclusif peut aisément donner le change ¹. Il importe donc de ne pas les isoler l'une de l'autre, mais de les mettre chacune à sa place dans l'ensemble organique du système dont on cherche à comprendre l'harmonie et l'unité.

2° Cette remarque s'impose également à nous si, de l'idée de la résurrection des fidèles, nous passons à la conception de l'homme en général ; encore ici il est nécessaire de ne négliger aucun des éléments du problème. Bien que le texte qui vient d'être analysé présente, en effet, l'humanité naturelle comme étant « tirée de la terre, » l'homme n'en est pas moins, d'après une autre déclaration de l'apôtre, « l'image et la gloire de Dieu lui-même ² » : comment concilier deux thèses si divergentes ? comment cette créature « formée de la poussière » se voit-elle soudain revêtue d'une si éminente dignité ? — C'est ce qu'explique précisément la péricope dont nous nous occupons (1 Cor. XV, 42-49), si l'on a soin d'en

¹ Rom. IX, 16-21, par exemple ; comp. p. 248, 249.

² 1 Cor. XI, 7. Il est vrai que cette expression ne s'applique qu'au « mari » (*ἀνὴρ*) ; mais, lorsque l'apôtre ajoute que « la femme est la gloire de l'homme, » il fait manifestement allusion au récit bien connu de la Genèse (II, 21-24), et il les saisit tous deux, l'homme et la femme, dans leur indissoluble unité. (1 Cor. XI, 11, 12 ; comp. « *εἰς ἓνα κῆρμα* », Eph. V, 31.) Seulement, l'homme étant le chef, c'est à lui que revient d'une manière spéciale le privilège d'être, selon le passage de la Genèse, « fait à l'image et selon la ressemblance de Dieu. » (I, 26, 27.) Il faut remarquer en outre que si, dans la déclaration de 1 Cor. XI, 7, Paul s'adresse avant tout à des chrétiens, la caractéristique qu'il donne peut et doit s'appliquer en général à l'homme ; car tel est bien le sens du texte de la Genèse, dont les mots qu'emploie l'apôtre (« *εἰκὼν καὶ δόξα Θεοῦ* ») ne sont que la libre reproduction. Il est dans la nature de l'homme, — telle est l'idée de ce texte, et c'est ce qui ressort du récit même de la création d'après le document hébraïque, — d'être marqué du sceau de l'image divine. (Comp. « *γένος ὑπάρχοντες τοῦ Θεοῦ*, » Act. XVII, 28, 29.)

retenir l'idée directrice, qui est celle d'une antithèse établie entre le corps à venir, le céleste, et le corps périssable actuel. Paul se place, en effet, au point de vue de ce contraste pour dire de l'homme ici-bas qu'il est « poussière, » puisque les chrétiens eux-mêmes ont dans ce monde des corps terrestres, qui ne peuvent éviter la triste dissolution de la mort ¹. Les deux idées mises en opposition sont donc si loin de se détruire qu'elles se complètent au contraire, et qu'elles s'appuient en s'expliquant. Oui, certes, l'homme n'est qu'un roseau, la plus fragile des créatures ; mais c'est un roseau qui pense, c'est un vase qui contient un trésor céleste et précieux. (Comp. 2 Cor. IV, 7.) Aussi peut-on le caractériser, suivant l'aspect du problème qui se présente, comme un être chétif « qui n'est que poudre, » ou comme étant « l'image et la gloire de Dieu » : il est donc naturel que Paul relève le premier de ces deux faits lorsqu'il oppose la vanité de notre situation présente à la splendeur de félicité qui nous est réservée. — Mais si telle est, dans le siècle présent, notre infirmité native, jusqu'à quel point Adam a-t-il aggravé ce lourd fardeau par sa faute ? Ceci nous amène à la question particulièrement délicate et difficile de l'origine historique du péché.

3° Nous avons déjà montré ² que, pour chacun des membres de l'humanité, Paul ramène le mal moral à l'influence d'un principe de corruption, « la chair, » qui pèse sur notre vie. Seulement on se demande si c'était là un des éléments primitifs de l'homme, existant, dès après la création, chez notre ancêtre comme nous le trouvons en nous. Voilà, sans contredit, le centre et le nœud du problème. Au jugement de plusieurs critiques contemporains, la question est des plus simples. « Paul, écrit déjà Ed. Reuss par exemple, ne dit mot d'un changement que le péché d'Adam aurait introduit dans la nature humaine.... Le passage Romains VII

¹ « Σῶμα ψυχικόν, σπείρεται ἐν φθορᾷ, » v. 42-44 ; comp. 2 Cor. V, 1.

² P. 147 et suiv.

s'applique à Adam aussi bien qu'à tout autre homme¹ » : et c'est 1 Corinthiens XV, 45-47 qu'on allègue surtout à l'appui de cette affirmation.

Que penser d'une exégèse si fortement appuyée par la théologie moderne ? Il faut remarquer en premier lieu que, Paul ne traitant nulle part d'une manière directe le problème des origines, on ne saurait en chercher la solution clairement établie dans ses écrits. L'apôtre ne parle ni d'une modification qui se serait produite en Adam, ni d'une nature corrompue que le premier homme aurait léguée à sa descendance. Faut-il cependant conclure de là que, tout étant resté identique au cours de l'existence de notre ancêtre, dès l'heure même où il recevait la vie il avait, sommeillant dans le fond de son être, le germe funeste de ses dispositions au péché ? Tirer une telle conséquence, ce serait précisément attribuer à Paul une théorie spéciale en ces matières ; or ce n'est certes pas le texte qu'on allègue qui suffit pour justifier cette assertion. On ne saurait trop le répéter : dans 1 Corinthiens XV, 42-49, l'apôtre n'aborde ni de près ni de loin le problème des origines du mal moral dans le monde. « Le premier Adam a été fait âme vivante, » soit ; mais cette parole n'est pas de Paul ; elle est tirée du livre de la Genèse, et d'une portion de cet écrit qui est bien étrangère à toute doctrine hamartiologique, puisque c'est un récit antérieur à celui de la chute ou du premier péché. (II, 7 ; comp. III, 1 et suiv.)

Cette narration du document hébreu, Paul la considère manifestement comme historique². (Rom. V, 12.) Dans 2 Cor. XI, 3, il l'interprète même dans le sens d'une séduc-

¹ *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique* (3^e édit.), II, p. 95. Comp. Sabatier, *L'Origine du péché dans le système théologique de Paul*, p. 16 et suiv.

² Attribuer à l'apôtre l'explication mythique, même sous la forme adoucie qu'admet encore M. Beyschlag (*Neutest. Theol.*, II, p. 61), c'est commettre, à mon avis, un étrange anachronisme. Cette exégèse, si justifiée soit-elle, ne suppose-t-elle pas, en effet, une conception de l'Écriture absolument différente de celle qui prévalait chez les contemporains du Sauveur ?

tion coupable exercée sur Eve et qu'il met en parallèle avec les tentations du diable auxquelles sont exposés les chrétiens. (2 Cor. XI, 3 ; comp. Eph. VI, 11.) En présence d'un ordre catégorique de Dieu, la femme a résisté, sur quoi l'apôtre exhorte ses lecteurs à ne pas agir comme elle. Il n'y a certes rien dans tout cela qui favorise la théorie d'un péché nécessaire, jaillissant des entrailles de la nature humaine, et s'imposant avec une telle violence que nos premiers ancêtres eussent été hors d'état de résister. Cette hypothèse sort même absolument de l'horizon du texte de la Genèse, qui, lorsqu'il nous raconte que Dieu donna un commandement à l'homme, suppose donc que la créature ainsi placée était en mesure d'obéir. Telle est aussi la conception de Paul, qui parle toujours du péché d'Adam comme d'une « transgression, » d'une révolte¹, ce qui semble impliquer acte responsable et liberté. Un homme ne saurait être accusé d'insoumission lorsqu'il ne pouvait éviter la conduite dont on le charge. Il y a dans ce cas fatalité regrettable, mais qui n'entraîne pas à sa suite de faute positive (comp. Rom. V, 13, 14) : or, le document hébraïque utilisé par Paul considère, à n'en pas douter, l'ancêtre des humains comme grandement coupable, thèse qui exclut d'emblée toute explication déterministe de l'origine historique du péché.

D'autre part, bien qu'il s'appuie sur cet antique récit, l'apôtre en prolonge les lignes incontestablement ; il conçoit ce premier acte mauvais comme ayant une portée immense, incalculable, puisque par cette seule désobéissance, dit-il, « beaucoup d'hommes ont été rendus pécheurs. » (Rom. V, 18, 19.) L'examen de cette mystérieuse relation, si fortement affirmée par saint Paul, nous amène donc à considérer le second des textes parallèles qui se présentent à notre étude.

¹ « Παράβασις » (Rom. V, 14) ; « παρακοή. » (Vers. 19.) Comp., sur ce point, A.-M. Fairbairn, ouvr. cité, p. 312.

Romains V, 12-19. — Dans ce célèbre fragment, l'apôtre s'attache à mettre en relief deux idées : a) A l'universalité du péché et de la condamnation qui en résulte il oppose l'universalité de la grâce. b) Signalant l'origine de ces deux courants rivaux, Paul les ramène à l'influence d'Adam d'abord et de Christ ensuite, les deux chefs et les deux types de toute l'humanité. La péricope débute par la mention de notre ancêtre terrestre et de son action funeste : c'est « par un seul homme, » en effet, affirme le texte, que le péché a fait son entrée dans le monde, et par le péché la mort. Qu'est-ce donc que la peine mentionnée dans ce passage ? Ce point est résolu en sens divers par les commentateurs.

On sait que le mot de mort désigne, dans le Nouveau Testament, soit en premier lieu la mort *physique* (2 Cor. I, 9, 10), soit aussi la mort *spirituelle*¹, soit enfin la mort *éternelle*, qui met une séparation définitive entre l'homme et son Dieu. (2 Cor. II, 15, 16.) Or, dans Romains V, 12, il ne saurait être question de cette condamnation suprême, puisque ce texte mentionne un jugement qui s'étend indifféremment à tous même dans la période antérieure à Moïse, tandis que, d'après la conception de l'apôtre, le sort des hommes n'est réglé pour toujours que lorsqu'ils sont entrés en contact avec la personne du Sauveur. (2 Cor. V, 10). L'hypothèse de la seule mort spirituelle doit être également écartée, soit parce que l'auteur ne ferait que répéter alors ce qu'il vient de dire sur le péché, soit aussi par le fait qu'il s'agit, dans ce morceau, d'une malédiction qui tombe sous les sens et dont les effets se montrent chez tous les hommes. (Vers. 14.)

Reste la troisième théorie, celle de la mort physique. Cette

¹ Etat de l'homme qui vit éloigné du Seigneur ; par exemple, « νεκροῖς τοῖς παρὰ νόμῳ, » Eph. II, 1. Il faut ajouter toutefois que ce sens n'est donné nulle part d'une manière certaine au substantif *θάνατος* ; même dans des passages tels que Rom. VII, 10 et VIII, 6, ce serait une explication insuffisante et qui, me paraît-il, affaiblirait la pensée.

idée néanmoins, bien qu'étant celle de la théologie judaïque du temps¹, est loin d'éclaircir toutes les difficultés du problème. Au fond, d'après l'enseignement de l'apôtre, l'épreuve de cette catastrophe terrestre dépend en bonne mesure des dispositions spirituelles de celui qui la subit. Paul ne déclare-t-il pas que pour lui « mourir est un gain², » ce qui suppose qu'il doit en être de même en général pour les fidèles? Autre est la mort du croyant, autre est celle du pécheur inconverti : or c'est de l'homme naturel dans son ensemble, c'est de tous les descendants d'Adam que le texte dont nous nous occupons retrace les tragiques destinées. Sans doute, les deux autres hypothèses étant déjà écartées, la peine signalée en cet endroit reste bien la mort physique ; mais c'est la mort physique telle que le rebelle se l'est faite, la mort dont le péché est « l'aiguillon³ » envenimé qui nous poursuit et nous blesse sans relâche, la mort avec son cortège inévitable de souffrances, de hontes et de malédictions⁴. Pourquoi donc sommes-nous ainsi frappés, nous qui n'avons pas transgressé la loi de Dieu dans les mêmes conditions que notre ancêtre? (Vers. 14.) Quelle relation établir entre notre dé-

¹ Weber, p. 242. Au reste on trouve déjà chez les rabbins la dualité qui traverse, sur ce point, la doctrine paulinienne, la mort d'Adam apparaissant tantôt comme la suite de son infirmité naturelle, tantôt comme le châtiment dont Dieu le frappe à cause de son péché. (P. 238, 239.)

² « *Τὸ ἀποθανεῖν κέρδος.* » (Phil. I, 21.)

³ « *Τὸ κέντρον τοῦ θανάτου ἢ ἁμαρτία.* » (1 Cor. XV, 56.)

⁴ L'exemple du premier homme, auquel Paul fait certainement allusion, confirme cette exégèse. Si le texte hébreu qui contient la menace de la condamnation (Gen. II, 17) n'avait voulu parler que de la mort physique, Adam, semble-t-il, aurait dû mourir au moment même où il venait de commettre son péché. Or, ce ne fut nullement le cas selon l'attestation du livre de la Genèse (V, 1-5), d'après lequel le jugement qui atteignit le coupable paraît avoir été plutôt une longue et progressive dégradation. — Quant aux chrétiens, quoique, en leur qualité de disciples du Seigneur, ils ne tremblent pas comme les autres devant celui que l'Ecriture appelle « le roi des épouvantements, » ils n'en restent pas moins sur la terre les descendants d'Adam, l'homme psychique, et dans cette situation qui leur est faite ils ne sauraient considérer la mort sans aucune ombre de crainte ; pour eux aussi elle est à un certain degré la sombre et sinistre vallée, double caractère qui se retrouve en proportions diverses chez les croyants même les plus éminents.

chéance actuelle et le péché d'Adam ? La fin du v. 12, qui touche fort en passant à cette grave question, est un des textes les plus discutés de l'Écriture. Sans entrer dans le détail des nombreuses théories proposées, je me contente d'indiquer les deux catégories auxquelles toutes ensemble peuvent se ramener.

1° Un premier système d'exégèse très en faveur de nos jours fait dépendre la peine de chaque individu des fautes qu'il a lui-même commises ¹. Par Adam, — tel serait le sens de la déclaration de Paul, — « le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort ; et ainsi, — c'est-à-dire à partir de cet acte initial, — la mort s'est étendue sur tous les hommes.... » Pourquoi cela ? Parce que ces générations successives auraient été responsables de la conduite de leur ancêtre ? Nullement, répond l'apôtre ; si, dès la chute d'Adam, la mort s'est répandue sur tous les hommes, c'est « parce que tous ont péché ². »

« En effet, continue le texte, jusqu'à la loi le péché existait dans le monde » (v. 13), c'est-à-dire qu'il régnait même dans la période où le commandement n'intervenait pas afin de le signaler. Même durant ce temps la mort a dominé sur tous (v. 14), ce qui montre bien que tous étaient transgresseurs de la volonté divine : c'est là le simple énoncé d'un fait que nul ne saurait mettre en doute. Seulement, à cet endroit, surgit une objection que, dans sa loyauté, l'apôtre se pose à lui-même. « Le péché serait-il donc imputé là où il n'y a pas de loi ³ ? » — « N'importe, » répond-il (ἀλλὰ, v. 14) ; cette remarque n'est pas applicable ici, ou plutôt Paul a le droit de la laisser de côté, puisqu'il a fait voir précédemment que les Gentils ont, eux aussi, leur loi gravée sur la table de la conscience, et sont coupables par conséquent des transgressions

¹ Cet enseignement aussi a été signalé déjà chez les rabbins. (Weber, p. 240.)

² « Ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον » ἔφ' ᾧ = ἐπὶ τούτῳ ὅτι, propterea quod.

³ « Ἀμαρτία δὲ. » (Vers. 13.) D'après cette exégèse, tandis que le δὲ du v. 13 énonce la difficulté, le ἀλλὰ du v. 14 l'écarte.

qu'ils commettent en dépit de ce qu'elle leur prescrit. (I, 21 ; II, 14, 15.) Aussi le texte s'en tient-il à l'affirmation de la vérité essentielle, à savoir que la mort a régné dans les siècles qui s'étendent d'Adam jusqu'à Moïse (v. 14), ce qui s'explique parce que, même durant cette période lointaine, tous les hommes ont péché ¹.

Cette interprétation de la pensée de Paul, lorsqu'on la met en présence du dogme traditionnel, peut séduire à bon droit par les simplifications apparentes qu'elle apporte. Non seulement elle échappe aux difficultés de la doctrine qui nous rend responsables de la chute de notre ancêtre ; mais elle semble imposée par l'idée générale de la péricope en discussion. L'apôtre ne s'attache-t-il pas à comparer, au point de vue de l'enseignement évangélique, l'action malfaisante d'Adam et l'influence salutaire de Jésus-Christ dans le monde ? « Comme par une seule offense, déclare-t-il, la condamnation a atteint tous les hommes, de même par un seul acte de justice la justification qui donne la vie s'étend à tous. » (Verset 18.) Ailleurs, il est vrai, l'apôtre ne parle pas dans ses épîtres du rapport qu'il admet entre notre faute et celle de notre ancêtre ; mais, d'autre part, il développe fort au long la relation qui existe entre l'œuvre de Christ et l'affranchissement des croyants. La justice du Fils de Dieu, explique-t-il, ne nous devient salutaire que si nous recevons en nous sa per-

¹ Lire, par exemple, en faveur de cette théorie, Reuss, *les Epîtres paul.*, II, p. 57 ; Oltramare, *Comment. sur l'ép. aux Rom.*, I, p. 478, 479 ; Sabatier, *l'Origine du péché*, p. 9, 10 ; Pfleiderer, *der Paul.*, p. 52-56 (contrairement aux vues énoncées dans la 1^{re} édit. du même ouvrage, p. 39, 40). — Dans l'autre sens : Meyer, exégèse de Rom. V, 13 ; Godet, *Comment. sur l'ép. aux Rom.*, 1^{re} édit., I, p. 454, 455 ; Menegoz, *le Péché et la Rédemption d'après saint Paul*, p. 30 et suiv. ; Beyschlag, *Neutest. Theol.*, II, p. 58 ; Bruce, *the Expositor*, 1893, VIII, p. 24 et suiv., etc. — Fait curieux à signaler, ce double courant d'exégèse, l'un qui relève le rôle des individus et l'autre celui de l'espèce, se trouve de même chez les pseudépigraphes juifs. Tandis que le quatrième livre d'Esdras, par exemple, enseigne la corruption de la nature humaine à la suite du péché d'Adam, l'Apocalypse de Baruch se borne à mentionner l'action qu'exerce sur nous le mauvais exemple donné par notre ancêtre. (W.-J. Deane, *Pseudépigrapha*, Edimbourg, 1891, p. 150, 151.)

sonnalité rédemptrice ; elle ne porte ses fruits bénis que pour ceux qui, par la foi, s'approprient la vertu régénératrice du Sauveur.

Telle étant donc la loi constante dans le royaume de Dieu, ne faut-il pas conclure de là, par un raisonnement analogue, que la condamnation d'Adam, de son côté, ne nous est imputable que dans la mesure où nous marchons sur les traces de notre ancêtre en nous associant volontairement à son péché ? En conséquence, d'après cette exégèse, Paul ne prétendrait pas, dans ce célèbre passage, qu'en Adam tous les hommes soient tombés sous le coup d'une malédiction : il affirmerait même le contraire, puisqu'il relèverait le fait que si la mort s'est étendue sur tous, c'est parce que tous sont transgresseurs de la volonté divine. Loin d'être frappé en vertu d'une déchéance collective, chacun ne fait que subir les conséquences légitimes de sa faute, lorsque la disposition mauvaise héritée de ses pères s'exprime dans sa conduite en actes coupables et librement accomplis.

Néanmoins, quelque spécieuse qu'elle soit, cette interprétation ne peut se maintenir, à mon avis, devant une étude attentive du texte. On lui reproche d'abord d'être démentie par les faits. Si la mort, — c'est-à-dire avant tout la mort physique, — dépend non du péché d'Adam, mais de la désobéissance de ceux qui la subissent, comment expliquer, dit-on, que les petits enfants n'en soient pas affranchis, puisque certes aucun d'eux ne pèche volontairement contre la loi divine. Cette objection, souvent présentée aux défenseurs exclusifs de l'individualisme, les a toujours quelque peu déconcertés. Sans m'y arrêter pour la discuter avec détail, je me borne cependant à signaler les difficultés exégétiques que soulève l'explication qui vient d'être indiquée.

a) On a vu quelle est, dans cette supposition, la suite logique des idées (v. 13, 14) ; or, il est impossible de ne pas être frappé de ce qu'il y a, selon cette hypothèse, de dur et de heurté dans l'argumentation. L'auteur se présente à lui-

même une objection, qu'il exprime pour le plaisir de la poser, puisqu'il l'écarte sans la résoudre. L'assertion principale, à savoir que tous meurent parce que tous sont pécheurs, est répétée sans être justifiée, au point qu'on se demande d'où saint Paul l'a tirée, et pour quelle raison, dès qu'il l'énonce, il ne s'efforce pas de la mieux établir. En somme il eût été plus à propos, semble-t-il, de supprimer cette phrase incidente (v. 13 et 14), qui ne fait, — toujours d'après cette interprétation, — que jeter du trouble dans les esprits et qu'embarrasser la marche de la pensée. A certains égards, les deux versets en question contredisent même directement ce qui vient d'être affirmé selon l'enseignement qu'on attribue à l'apôtre. Après avoir écrit que, si tous les hommes sont morts, c'est à cause de leur péché, Paul considère la période qui s'étend d'Adam jusqu'à Moïse, et cela pour expliquer que « le péché ne saurait être imputé là où il n'y a pas de loi. » (Comp. IV, 15.) Mais si tel est le cas, pourquoi donc la mort a-t-elle régné durant ce temps ? L'auteur ne semble-t-il pas retirer d'une main ce qu'il vient de donner de l'autre ? Tout s'explique, au contraire, dans l'hypothèse qui fait dépendre du seul péché d'Adam la ruine des générations issues de notre ancêtre. Si l'apôtre mentionne l'époque antérieure à Moïse, c'est pour faire observer, comme il le dit expressément (v. 14), qu'il ne pouvait y avoir alors de transgression pareille à celle de notre premier père, puisque les hommes n'étaient pas en présence d'un ordre catégorique : la loi faisant défaut, il ne se produisait pas non plus de rébellion volontaire, d'où il résulte que la malédiction qu'ont subie les fils d'Adam durant cette période n'a pu les atteindre à cause de leur péché.

Ailleurs, il est vrai, Paul considère les païens comme ayant eu leur législation spéciale (Rom. II, 14, 15) ; mais à bien des égards ce n'était là qu'une règle ondoyante, souvent altérée par les préjugés de l'homme, et fort différente du texte authentique du commandement divin. Assurément l'apôtre n'en admet pas moins que ceux qui la violent en sont punis,

ils le sont surtout par un obscurcissement de la conscience qui les pousse toujours plus avant dans la souillure (I, 28-31) ; cependant il y a loin de ce jugement spirituel à la sentence de mort qui frappe l'ensemble de la famille humaine. Cette dernière condamnation, précise et rigoureuse, ne saurait intervenir, selon saint Paul, qu'à la suite d'une révolte consciente, dont celui-là seul se rend coupable qui a vu Dieu face à face par une connaissance indiscutable de sa volonté. Voilà la condition qui se réalisait chez les Israélites en possession de la loi de Moïse (Rom. II, 17, 18 ; III, 2) ; ce fut aussi la situation faite à notre premier père, auquel le Seigneur s'était manifesté par un ordre dont la netteté ne laissait aucune excuse en cas de rébellion. (Gen. II, 16, 17.) Mais l'apôtre n'estime pas que tel ait été le cas de l'humanité durant la période intermédiaire qu'il signale. Dans le temps qui s'écoule d'Adam jusqu'à Moïse, sans être abandonnés de Dieu, les hommes n'avaient pas une connaissance morale assez distincte pour commettre des transgressions semblables à celle de leur ancêtre ; sur ce point le texte est positif et ne laisse aucune prise à l'équivoque¹ : et pourtant, même sur ces générations la mort a régné sans exception ni réserve, ce qui prouve bien qu'elle ne peut leur avoir été infligée comme peine de leur péché.

b) Autre argument : les interprètes d'après lesquels les hommes meurent chacun pour sa faute personnelle allèguent le parallélisme établi par le texte entre la double action qu'Adam et que Jésus-Christ exercent au sein de l'humanité. Si la justice du Sauveur, dit-on, ne se transmet qu'à ceux qui se la sont volontairement appropriée, la condamnation d'Adam ne passe aussi que sur ceux qui l'ont en quelque sorte acceptée, en l'attirant sur leur tête par leurs propres transgressions. — A considérer, cependant, le problème de plus près, cette comparaison se retourne plutôt

¹ « Καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἀμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ. » (Verset 14.)

contre ceux qui s'en prévalent. Qu'on y réfléchisse seulement : si nous n'étions frappés qu'à la condition de répéter la désobéissance d'Adam telle qu'elle a été commise, nous ne serions de même relevés qu'après avoir reproduit, sans aucune différence, la justice du Seigneur dans notre vie. Dans le premier cas nous serions condamnés pour avoir péché comme le fit notre ancêtre ; dans le second sens nous serions sauvés en étant justes au même titre que Jésus-Christ. Or, ce programme, ainsi compris, est en contradiction manifeste avec l'enseignement de l'apôtre. Au jugement de Paul, nous ne pouvons être justes comme l'a été notre Sauveur ; si l'homme devait passer par cette condition pour rentrer en grâce auprès de Dieu, il se débattrait sous le poids d'une difficulté sans issue. N'est-ce pas afin de nous en affranchir que le Seigneur nous accorde son pardon en nous imputant par amour notre foi à justice ? Puisque nous ne sommes donc pas tenus de réaliser en nous la sainteté parfaite de Christ pour être justifiés, nous ne sommes pas non plus condamnés en vertu d'une reproduction personnelle de la désobéissance de notre premier père. Dégradée par la révolte d'Adam, l'humanité est réhabilitée en Jésus-Christ : telle est, au contraire, la pensée de l'apôtre. Il y a solidarité soit dans l'action du péché, soit dans l'œuvre de la grâce ; et certes, c'est pervertir la doctrine paulinienne que d'y introduire un atomisme individualiste contre lequel proteste tout cet enseignement. Si chaque homme n'était jugé que pour sa propre faute, chaque homme aussi pourrait se relever par ses forces, ce qui est précisément le contraire de ce qu'affirme le texte. « Comme par une seule offense, nous est-il dit, la condamnation les atteint tous, de même par un seul acte de justice la justification qui donne la vie s'étend à tous ¹. »

Dans tout cela, sans doute, Paul laisse de côté les individus et la position qu'ils prennent devant Dieu, problème qui

¹ Rom. V, 18 ; comp. 1 Cor. XV, 21 : « ἐπεὶ ὅτι ἂν θανάτου, καὶ δι' ἀνθρώπων ἀνάστασις νεκρῶν. »

est, pour l'heure, en dehors du cercle de sa pensée. L'apôtre ne se préoccupe ici que des types permanents de la grande famille humaine; et lorsqu'il compare la double influence que ces deux chefs exercent, c'est afin de montrer la victoire du principe de vie sur le principe de mort (v. 15-19). « Si, par l'offense d'un seul, la mort a régné par lui seul, *combien plus* ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et du don de la justice régneront-ils dans la vie par Jésus-Christ seul. » (Vers. 17.) Autrement dit, l'amour compatissant de Dieu ne saurait être inférieur aux transgressions accumulées de l'homme; puisque la faute d'Adam a donc attiré la malédiction sur tous, bien plus certainement la justice de Christ mettra-t-elle à la portée de tous le relèvement et la vie: « Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé. » (Vers. 20.)

Mais si la pensée de l'apôtre est que la mort a dominé sur le monde à cause de notre premier père, que signifie le $\epsilon\varphi' \tilde{\varphi}$ πάντες ἡμάρτον de la fin du verset 12? Nous en venons, — toutes réserves faites sur les nuances nombreuses et parfois subtiles d'exégèse, — à l'opinion représentée par l'autre des deux grandes classes de dogmatistes et de commentateurs.

2° D'après l'explication courante à partir d'Augustin, le $\epsilon\varphi' \tilde{\varphi}$ devrait être pris dans le sens de $\epsilon\nu \tilde{\varphi}$, ce qui donnerait la signification suivante: « Par un seul homme, affirmerait saint Paul, le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et ainsi la mort s'est étendue sur tous les hommes; — dans lequel seul homme, Adam, ajouterait l'apôtre, tous ont péché. » Fidèle pour le fond à la pensée du texte, telle qu'elle vient d'être établie, cette exégèse n'en demeure pas moins inacceptable; car les particules $\epsilon\pi\iota$ et $\epsilon\nu$, qui sont absolument distinctes, ne peuvent avoir la même portée en aucun cas. Aussi plusieurs théologiens contemporains, tout en maintenant l'idée de solidarité, reviennent-ils au sens de $\epsilon\varphi' \tilde{\varphi}$, parce que ($\epsilon\pi\iota \tau\omicron\upsilon\tau\omega \theta\tau\iota$), et paraphrasent: « Parce que tous ont péché, » c'est-à-dire en Adam et par sa révolte

initiale¹. Nous venons de montrer que tel est bien l'enseignement de l'apôtre. Seulement l'incontestable difficulté de cette explication, c'est qu'elle sous-entend à la fin de la phrase ce qui devrait en être l'essentiel, à savoir que c'est par Adam que le péché s'est répandu dans le monde, au point qu'on se demande pourquoi saint Paul — que les répétitions, en général, n'effraient guère, — omet précisément l'idée autour de laquelle se meut toute son exposition. Prendrait-il donc plaisir à envelopper sa pensée de mystère, surtout puisqu'au lieu de s'en tenir à l'expression reçue ($\delta\tau\iota$) il choisit cette particule moins courante ($\epsilon\varphi'$ $\tilde{\varphi}$), si propre à jeter l'exégèse dans les incertitudes et dans la perplexité ?

Au fond, le plus simple est peut-être de donner à ce mot ($\epsilon\varphi'$ $\tilde{\varphi}$) le sens du relatif (« sur le fondement de quoi »), en le rapportant à l'ensemble du développement qui précède. L'apôtre expliquerait alors que si « tous les hommes ont péché, » c'est en partant de l'état de choses inauguré par la révolte d'Adam et dont la mort demeure la manifestation dominante : il ajouterait cette remarque pour corriger ce qui pourrait sembler excessif dans la thèse générale de son enseignement. Tout à l'heure, en effet, l'auteur vient d'établir comment la mort est entrée dans le monde à la suite du péché, une mort dont l'influence s'étend sur la totalité des générations humaines. (Comp. v. 13, 14.) Dans toute cette péricope, l'apôtre considère donc l'humanité comme un seul corps, comme une collectivité que la désobéissance d'Adam a viciée depuis ses origines. Or ce n'est là, Paul le sait bien, qu'un des éléments de la question ; l'autre, c'est que, sur le fondement de la situation créée par Adam, tous les descendants de notre premier père ont suivi la même voie funeste, c'est-à-dire que le rôle des individus et l'importance de leur responsabilité doivent être maintenus parallèlement à la conception qui vient d'être indiquée par le texte. Voilà ce que

¹ Bengel, par exemple : « Quia omnes peccarunt... Adamo peccante. »

l'apôtre montre lorsqu'il jette en passant l'incidente que nous avons discutée (ἐφ' ᾧ, etc., v. 12), et à la suite de laquelle, ayant écarté tout malentendu possible, il reprend la marche générale de son argumentation.

Au reste, quelque théorie qu'on adopte sur ce point, c'est bien de la transgression d'Adam que Paul fait dériver l'universalité de la mort dans le monde¹. Seulement cette réponse s'accorde-t-elle avec la solution fournie ailleurs par l'enseignement qu'il développe? Après avoir analysé l'un après l'autre les deux morceaux qui nous ont occupés (1 Cor. XV, 42-49; Rom. V, 12-19), nous avons donc à en opérer, si possible, la synthèse, travail qui ne laisse pas de soulever plus d'une difficulté. Dans la première de ces déclarations, l'apôtre affirme, en effet, selon le récit du livre de la Genèse, qu'Adam a été créé « âme vivante; » en d'autres termes, puisque c'est là l'idée qui ressort distinctement du texte, qu'il a été doué d'un corps psychique et destiné à périr. Dans ce sens on comprend assurément que le premier homme ait légué la mort à sa postérité; seulement est-il juste de maintenir, comme le fait l'autre fragment (Rom. V, 12), que ce soit à la suite de sa révolte? Ou bien l'apôtre veut-il peut-être dire que la transgression d'Adam n'a été elle-même que la conséquence nécessaire de sa nature terrestre? Mais nous avons montré que Paul juge plutôt cet acte comme étant une désobéissance positive, que rien n'imposait à celui qui s'en est rendu coupable, et dont son devoir était au contraire de s'abstenir. Pourquoi prétendre alors que la mort en a été la suite funeste, puisque même en l'absence de cette faute, Adam, en sa qualité d'homme, devait mourir? D'un côté donc Paul a l'air d'enseigner que notre ancêtre était voué d'avance à la dissolution qui termine ici-bas toute existence terrestre (1 Cor. XV, 45), tandis que, d'autre part, l'apôtre fait dé-

¹ Comp. A.-M. Fairbairn, ouvr. cité, p. 312, 313.

pendre cette crise d'une rébellion qui pouvait être évitée (Rom. V, 12-19), ce qui semble impliquer que, si elle l'avait été par la libre acceptation de la volonté divine, rien n'aurait obligé l'homme à subir les angoisses et les déchirements de la mort. En résumé, ce sont deux théories qui paraissent se heurter et se détruire : comment les rapprocher l'une de l'autre ? que faire pour les ramener à l'unité ?

En réponse à ces questions, il faut remarquer d'abord que les épîtres pauliniennes ne nous fournissent aucun texte positif qui nous mette sur la voie d'une solution dont l'évidence s'impose. L'apôtre ne s'étant donc pas expliqué directement sur ce point, l'historien en est réduit à former des conjectures : voici néanmoins comment on peut, avec quelque vraisemblance, obtenir la synthèse que nous cherchons. Paul semble s'être représenté Adam comme créé, sans aucun doute, « âme vivante, » mais avec cette réserve, c'est qu'il était tenu de faire effort pour s'élever, si possible, à la vie de l'esprit. Sur ce point, la connaissance glorieuse du Sauveur qui était apparu « homme du ciel » au grand docteur chrétien, fait contrepoids, dans sa pensée, aux influences rabbiniques qu'il peut avoir subies au temps de sa jeunesse¹. Jésus-Christ, en effet, qui est « esprit » (2 Cor. III, 17 ; 1 Cor. XV, 45), étant en même temps « le second Adam, » c'est-à-dire le type définitif de l'homme véritable, c'est bien ainsi que Paul comprend l'idéal qui s'était présenté, dès les origines de l'histoire, aux aspirations et au travail de toute l'humanité. Loin de refuser le *πνεῦμα*, souffle divin, à l'homme naturel², Dieu, d'après cet enseignement, sollicitait plutôt nos ancêtres à y tendre. Mais la faute d'Adam³ fut de faillir à cette noble tâche. S'il s'était soumis joyeusement au Seigneur, peut-être aurait-il transformé la mort physique en un

¹ Comp. la note 1 de la p. 260. De cette manière l'apôtre ne s'approprie en quelque mesure la théorie judaïque qu'en la purifiant et en la renouvelant.

² Voir p. 157, 158.

³ « *Παράπτωμα, παρακοή.* » (Rom. V, 12-19.)

paisible passage, ce qu'elle est dans une certaine mesure pour le fidèle, tandis que, par sa révolte au contraire, il lui a imprimé ce sceau de malédiction qui la fait apparaître comme un tyran cruel et sombre, sous le joug duquel frémit et s'agite l'humanité. (Comp. Hébr. II, 15.) C'est donc bien à partir de la transgression d'Adam que cette mort, avec son cortège de souffrances inexprimables et de terreurs, a fait son entrée dans le monde. Par son péché, notre premier père s'est affirmé moralement dans cette vie psychique qui devait être, selon la pensée et l'intention divines, le point de départ d'une longue série de progrès¹. Dans quelles conditions, néanmoins, s'est produite cette première révolte si grosse de conséquences? Jusqu'à quel point a-t-elle modifié la nature même de l'homme, et de quelle manière ce changement a-t-il passé d'Adam à sa postérité? Voilà, comme on le sait, des questions qui ont passionné la théologie chrétienne de tous les âges, mais qui ne rentrent pas dans le cercle des préoccupations de l'apôtre et pour la solution desquelles on chercherait en vain des renseignements dans ses écrits.

¹ Il n'y a donc pas là, comme l'estime M. Pfleiderer, antithèse irréductible entre les deux éléments hellénique et pharisaique de la doctrine paulinienne. (*Das Urchrist.*, p. 191, 192.)

CHAPITRE II

Christ le grand médiateur et le grand unificateur.

Notre étude précédente nous a montré « le second homme, » celui qui est « du ciel » (1 Cor. XV, 47), détruisant les œuvres accomplies par le premier dans le monde. Si, par la transgression d'Adam, la mort courbe sous son sceptre tous les humains, par l'obéissance de Christ la vie se répand et se multiplie bien plus certainement encore. De notre ancêtre terrestre dérivent les influences psychiques qui nous subjuguent ; du Fils de Dieu procèdent et rayonnent sans relâche les énergies toujours grandissantes de l'esprit. La conception de cet homme céleste est même, avons-nous vu, le point de départ de la christologie que développe l'apôtre. Non que Paul ignore ou qu'il rabaisse le ministère historique du Seigneur. Avec quel amour ne parle-t-il pas, au contraire, de la croix du Calvaire et de l'effusion du sang de la nouvelle Alliance ? (Rom. III, 25 ; V, 6-8 ; 1 Cor. XI, 23-29.) Mais la mort de Jésus-Christ, fondement éternel de notre justice devant Dieu, serait elle-même sans efficace si l'Eternel, par la résurrection glorieuse qui l'a suivie, ne l'avait marquée du sceau de son approbation souveraine. (1 Cor. XV, 17 ; Rom. I, 4.) Bien que sans péché, le Fils de Dieu participait ici-bas aux infirmités terrestres ; s'en tenir à ce seul aspect de sa personne, ce serait « ne vouloir connaître autre chose que Christ selon la chair, » restriction dégradante, contre laquelle l'apôtre ne cesse de protester. (2 Cor. V, 16, 17.) Par la vic-

toire remportée sur le tombeau éclate, au contraire, en Jésus-Christ la vertu de l'esprit de sainteté, principe directeur de son œuvre et de sa vie (Rom. I, 4) ; dès cette heure il est aussi proclamé Fils de Dieu à la vue de son Eglise et pour régner en maître sur l'univers. (Phil. II, 9-11.) Sans doute, le Jésus qui s'est abaissé jusqu'à la mort n'est point différent de l'être glorieux qui jouit dans le ciel de ces honneurs supêmes. Mais cette dignité royale qui lui est due, parce qu'elle montre aux regards de ceux qui la contemplent les splendeurs de la vie de l'esprit, Christ ne l'a possédée en vérité qu'après son affranchissement du sépulcre, triomphe qui révèle au monde les trésors accumulés dans ce Jésus que les Juifs avaient poursuivi de leur haine et qu'ils avaient ignominieusement mis en croix.

Or, ce Sauveur victorieux ne s'était pas manifesté seulement à ceux de ses disciples qui l'avaient suivi durant son ministère. Paul l'avait vu, lui aussi, du milieu des ténèbres qui obscurcissaient sa vie ; lui, le persécuteur, il avait été touché d'un rayon de cette clarté céleste, apparition lumineuse d'où procède toute la christologie qu'il expose plus tard dans ses écrits. Cependant il ne lui suffisait pas d'unir dans un même sentiment le Seigneur glorifié et le Jésus qui avait vécu sur la terre. Sollicité par l'impérieux besoin qui le pousse à remonter aux principes, l'apôtre ne peut éviter de rechercher l'origine de cet homme « mort pour nos offenses » et ressuscité par la puissance d'en haut. Or, comme ce Sauveur lui apparaît avec le caractère auguste de Fils de Dieu, et comme le privilège du divin est d'échapper aux restrictions de l'existence terrestre, le grand docteur chrétien, une fois engagé sur cette voie, est naturellement conduit à reporter dans les temps antérieurs l'état céleste de celui qu'il proclame son maître ; autrement dit, du Christ ressuscité l'apôtre passe au Christ préexistant, par une sorte de conclusion régressive.

Bien plus, le Jésus qui est l'objet de la foi ne s'est point isolé dans l'ensemble de la famille humaine. C'est pour nous

tous qu'il a versé son sang ; c'est pour nous tous aussi qu'il est sorti du sépulchre. (2 Cor. V, 15 ; Rom. IV, 25.) Si le premier Adam a été dans le monde l'instrument funeste de la mort (« *ὁ ἀνὴρ* », Rom. V, 12), Christ est pour l'humanité le médiateur éternel du salut et de la vie. Or, cette fonction qu'il a remplie est d'une trop grande portée pour être accidentelle : aussi Paul enseigne-t-il que le Sauveur n'a été intermédiaire sur la terre que parce qu'il l'est de la même manière dans le ciel, parce que cette situation privilégiée est selon sa nature ou qu'elle tient à ce qu'il y a de plus intime dans sa personne. De là une autre conclusion toute pareille à la première et qui nous amène de l'idée d'un médiateur terrestre à celle d'un médiateur céleste, selon les prérogatives uniques accordées au Christ préexistant. — Tel étant, indiqué en peu de mots, le mouvement général de la christologie de Paul, il faut considérer de plus près les textes dans lesquels s'exprime cette doctrine ¹.

I. Les plus anciens documents (1 et 2 Thess.) donnent à Jésus-Christ le titre de Seigneur (« *κύριος* ») et le placent immédia-

¹ A ce propos, relire en particulier : B. Weiss, *Bibl. Theol. des N. T.*, § 79 ; Schmidt, *die paul. Christologie*, p. 160 et suiv. ; Weiffenbach, *zur Auslegung der Stelle Phil. II, 5-11* ; Holsten, *der Brief an die Philipper (Jahrbücher f. protest. Theol. de 1875, 3^e cah., p. 425-495 ; 1876, 1^{er} cah., p. 58-165 ; 2^e cah., p. 282-372) ; das Evangelium des Paulus*, 1880 ; H. Holtzmann, *zur paulinischen Präexistenzlehre (Zeitschr. f. wissenschaft. Theol. de 1884, 2^e cah., p. 129 et suiv.) ; die paulinische Christologie im Verhältniss zu dem Gegensatz von *σάρξ* und *πνεῦμα* (même revue, 1888, 3^e cah., p. 279 et suiv.) ; Weizsäcker, *das apost. Zeitalter*, p. 120 et suiv. ; Pfleiderer, *das Uchrist.*, p. 211 et suiv. ; *der Paul*, p. 115 et suiv. — En français, ce sujet a été traité depuis quelques années par un nombre assez considérable de monographies d'étendue et d'importance fort inégales et dans le détail desquelles je ne saurais entrer ; relire par exemple : contre l'idée d'une préexistence personnelle, P. Lobstein, *la Notion de la préexistence du Fils de Dieu* (1883, p. 24-57) ; dans la direction inverse, E. Menegoz, *le Pêché et la Rédemption d'après saint Paul*, p. 159 et suiv. Au reste le lecteur trouvera l'indication de plusieurs autres travaux, avec exposé de l'état actuel de la question, dans la belle et substantielle étude publiée par M. P. Chapuis, *la Transformation du dogme christologique au sein de la théologie moderne*, Lausanne, 1893 (voir surtout la note sur les discussions récentes, p. 89-125).*

tement à la suite de Dieu lui-même. (1 Thess. III, 11 ; 2 Thess. I, 12.) A plusieurs reprises l'apôtre fait mention soit de l'œuvre terrestre du Sauveur (1 Thess. V, 9, 10), soit du pouvoir dont il jouit dans le ciel (III, 11), soit surtout de son avènement au dernier jour, conformément au caractère eschatologique de ces épîtres. (1 Thess. II, 19 ; IV, 16 ; V, 23 ; 2 Thess. I, 7 ; II, 2, 8, etc.) Mais dans tout cela il n'est pas encore question de la préexistence de Christ, fait qui peut être allégué comme corroborant la déduction que nous venons de donner sur le caractère dérivé de cette thèse théologique. Saint Paul, dans sa prédication, semble être parti du triomphe actuel du Fils de Dieu, le juste juge des hommes (1 Thess. IV, 16 ; 2 Thess. I, 7, 8 ; comp. Act. XVII, 31), la vision glorieuse du Christ ressuscité étant l'expérience initiale sur laquelle se fonde tout son enseignement. Puis, de l'exaltation souveraine du Seigneur l'apôtre conclut à la vie sainte qui l'a produite¹, et de cette vie sainte, — dont le contraste avec l'universalité du péché ne se comprendrait pas sans une intervention céleste, — Paul remonte enfin jusqu'aux présuppositions transcendantes qui ont rendu ce phénomène possible, à savoir la divinité des origines ou le privilège unique de celui qui est, par excellence, le Fils du Dieu des cieux. Cette prérogative accordée au Sauveur se montrera distinctement à nous si nous parcourons les deux catégories d'écrits où s'affirme et se développe avec toujours plus de précision la théorie exposée par l'apôtre.

II. L'épître aux Galates d'abord, la première des lettres du second groupe, semble établir, dans un texte souvent cité (IV, 4, « ἐξυπέστειλεν »), la préexistence de Jésus-Christ, puisque, allègue-t-on, il fallait bien que le Fils vécût préalablement auprès de Dieu pour qu'il pût être « envoyé » dans le monde. Cependant cette preuve, — mise en avant par plusieurs commentateurs, — ne saurait être jugée suffisante,

¹ Comp. le δὴ de Phil. II, 9.

car la comparaison d'autres paroles bibliques montre que cette expression de Paul pourrait s'appliquer sans peine à des hommes pécheurs¹.

Avec la première épître aux Corinthiens commence une série de déclarations plus fermes et plus directes, ainsi lorsque l'apôtre s'écrit : « Nous avons un seul Dieu, le Père, de qui sont toutes choses, et nous pour lui, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui sont toutes choses, et nous par lui. » (« Δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ : » VIII, 6.) Il est vrai que ce texte place Dieu seul à l'origine du monde ; mais à l'Eternel, principe et cause première (ἐξ οὗ), s'ajoute l'intermédiaire ou l'organe, Jésus-Christ (δι' οὗ), c'est-à-dire que la conception qui se présente à nous semble pareille à celle du prologue johannique. (« Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, » I, 3.) Jésus est plus encore que le Seigneur de gloire qui règne dans le ciel à la suite de son triomphe : sa personne prend en quelque mesure un caractère absolu. La situation qui lui est faite dans l'ensemble de l'univers (« δι' οὗ τὰ πάντα² ») correspond à celle qu'il occupe dans la vie et dans l'activité du fidèle (« καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ »). Qu'il s'agisse du commencement des choses ou de la restauration spirituelle opérée par l'Evangile, Christ reste le médiateur nécessaire entre Dieu et les hommes, lui, le Jésus historique, tel qu'il s'est manifesté dans la plénitude de sa vie personnelle à ceux qui l'adorent comme leur rédempteur.

Au reste, d'autres affirmations encore illustrent et précisent cette idée. Dans 1 Corinthiens X, 1-4, en particulier, citant la conduite des Israélites au désert, l'apôtre interprète allégoriquement quelques-uns des faits saillants que leur tradition nous rapporte. Le passage de la mer Rouge est représenté

¹ Par exemple, Jean I, 6 (au sujet de Jean-Baptiste) : « ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ Θεοῦ. »

² Il est difficile de comprendre comment on a pu rapporter ces mots à la seule rédemption. (Par exemple, Baur, *Neutest. Theol.*, p. 192 et suiv.) Si même le sens de « διὰ πάντα » pouvait être douteux, le membre de phrase précédent (« ἐξ οὗ τὰ πάντα »), qui traite de l'œuvre créatrice dans sa totalité, ôterait tout prétexte à l'équivoque.

comme un baptême (v. 2), la manne, comme une nourriture céleste (v. 3), l'eau jaillissante, comme un breuvage spirituel. (Vers. 4.) Il n'est pas jusqu'au roc frappé par Moïse qui ne se transforme d'après cette exégèse. Ce n'est plus un rocher pareil à beaucoup d'autres, c'est une « pierre spirituelle » qui « suit » les Israélites durant leur laborieux pèlerinage et que Paul n'hésite pas à identifier avec la personne historique de Jésus-Christ. (« *Ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός,* » v. 4.)

Ce morceau fort curieux pourrait être comparé à la péripécie d'Agar et de Sara de l'épître aux Galates (IV, 21-31), avec cette différence cependant que, dans le texte qui vient d'être indiqué, le sens littéral et l'idée allégorique s'unissent d'une manière bien plus étroite encore. L'apôtre passe sans transition perceptible de l'un à l'autre ; partant du fait concret, il le transforme à la lumière de sa théorie du salut. D'ailleurs, quelque jugement qu'on porte sur ce mode d'explication, — que Paul empruntait aux écoles juives de son temps, — ce qui nous intéresse ici, c'est la christologie qui s'exprime dans ce passage. Jésus est si bien conçu comme préexistant qu'il accompagne Israël pour le désaltérer ; autrement dit, l'indication que ce texte ajoute aux précédentes, c'est que le Christ, médiateur dans la formation de l'univers, est intervenu de plus dans l'histoire du peuple élu pour le couvrir de sa protection souveraine.

Car c'est bien du Sauveur, de celui qu'adorent les croyants, qu'il est question dans ces enseignements de l'apôtre, puisque Paul se prévaut même du contraste existant entre ce grand pouvoir et l'abaissement terrestre du Fils de Dieu pour exhorter ses lecteurs au désintéressement et à la libéralité chrétienne. « Vous connaissez, dit-il, la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ, qui pour vous s'est fait pauvre, de riche qu'il était, afin que par sa pauvreté vous fussiez enrichis. » (2 Cor. VIII, 9.) Fort anciennement déjà, on a entendu ces mots de l'Incarnation du Verbe, quoiqu'un certain nombre d'ouvrages contemporains contestent cette exégèse, pour s'en tenir à

l'idée d'une opposition qui serait marquée de la sorte entre le droit et le fait dans la vie du Sauveur. Riche en lui-même, — explique-t-on, — Christ a vécu pauvre et dans l'humilité : ainsi se résumerait la pensée apostolique ¹. Néanmoins, d'autres critiques ont souvent objecté à cela que le verbe « ἐπτώχευσε » signifie non que Christ a vécu pauvre, mais qu'il l'est, au contraire, « devenu ², » les deux états comparés n'étant point simultanés, mais successifs, ce qui nous amène à une nouvelle thèse importante dans la théologie paulinienne. Non seulement, en effet, l'auteur attribue à Jésus une plénitude de richesses surabondantes ; mais il enseigne en outre que le Fils de Dieu a quitté tous ces trésors pour venir habiter parmi les hommes (comp. Rom. VIII, 3), bien que ce dépouillement soit plutôt indiqué par une image que présenté sous la forme d'une doctrine systématique et qui réponde à toutes les difficultés.

Quoi qu'il en soit de l'idée exprimée par ce passage, pour couronner cette série d'attestations, il resterait à mentionner la doxologie contenue dans un dernier fragment (Rom. IX, 5), s'il était assuré que c'est bien à Jésus-Christ qu'elle s'applique ³. Mais plusieurs commentateurs rapportent cette formule de louange à Dieu ⁴ ; or, comme les deux exégèses sont

¹ Baur, *Neutest. Theol.*, p. 193 ; Beyschlag, *die Christologie des N. T.*, p. 237. (Dans son dernier livre, cependant, cet auteur reconnaît que la tournure du texte est plutôt en faveur de l'interprétation ordinaire : *Neutest. Theol.*, II, p. 76.)

² Πτωχεύω, je suis pauvre ; aor., ἐπτώχευσα, je suis devenu pauvre ; de même, βασιλεύω, je suis roi ; ἐβασίλευσα, je suis devenu roi. (Comp. 1 Cor. IV, 8 ; lire à ce propos les remarques de Meyer.) Dans ce dernier texte, par exemple, si l'interprétation de Baur était correcte, « χωρὶς ἡμῶν ἐβασίλευσατε » signifierait : « Vous avez régné » (dans le passé), ce qui est l'opposé de ce que Paul veut dire. C'est ce que montrent fort bien, du reste, dans leur exégèse de 2 Cor. VIII, 9, deux auteurs que nul n'accusera de parti pris en faveur de la théologie traditionnelle : Holsten, *zum Er. des Paulus und des Petrus*, p. 437, note 1 ; et Herm. Schultz, *die Lehre von der Gottheit Christi* (Gotha, 1881), p. 419-423.

³ « Ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. » (Comp., dans les deux sens opposés, par exemple, Godet et Meyer.)

⁴ Il faut admettre alors une forte ponctuation après « κατὰ σάρκα, » ainsi que le font la plupart des éditions critiques modernes.

admissibles et que rien ne montre au juste quelle a été la vraie pensée de l'auteur, il faut renoncer à utiliser ce texte dans notre étude. Au reste, que l'apôtre ait ou non salué son Sauveur du titre auguste de « Dieu » (Θεός), on ne saurait nier qu'il ne lui reconnaisse un pouvoir souverain¹, et que les « grandes épîtres » de Paul, dans un sens analogue à celui des écrits postérieurs, n'affirment les thèses suivantes : préexistence de Jésus-Christ, sa fonction médiatrice dans la création de l'univers, son intervention dans l'histoire israélite et enfin son abaissement volontaire suivi du don de la gloire auprès du Père. Il n'était pas inutile de bien montrer ce fait en présence des théories qui ont systématiquement diminué la christologie des lettres que nous venons de parcourir, et dont on opposait la prétendue sobriété à l'exubérance des épîtres dites gnostiques². Mais s'il n'y a nullement divergence sérieuse ou même contradiction, nous avons à rechercher, d'autre part, jusqu'à quel point il faut reconnaître un développement dans la doctrine professée ensuite par l'apôtre.

III. *Ecrits de la captivité.* — Les épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens contiennent une christologie d'une très grande ampleur. La portée universelle de la personne de Christ s'affirme avec toujours plus de force. Jésus devient en quelque sorte le résumé du monde, l'intermédiaire sublime entre Dieu et l'univers. Cependant sur ce fond général se détachent deux nuances très perceptibles qu'il convient de distinguer dans l'exposé de la pensée apostolique. Tandis que l'épître aux Colossiens, en effet, nous présente le Sauveur avant tout sous l'aspect du grand *médiateur*, le Christ de l'épître aux Ephésiens nous apparaît comme l'*unificateur* suprême³. J'ajoute que la première de ces notions a la prio-

¹ « Κύριος πάντων » (Rom. X, 12) ; « ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ. » (XIV, 9.)

² Par exemple, Baur, *Paulus* (1^{re} édit.), p. 421-433, 623-636 ; *Neutest. Theol.*, p. 192-195.

³ A un autre point de vue, on pourrait établir la différence en disant que dans l'un des deux écrits (Ephésiens) l'Eglise nous est dépeinte comme étant le corps de

rité au point de vue logique, l'idée d'un intermédiaire, de laquelle Paul est parti dans son enseignement, en appelant à son tour une autre, puisque Jésus n'est placé entre l'homme et son Dieu que pour enlever les causes de division qui les séparent. En d'autres termes, le Christ médiateur est en même temps unificateur souverain établi par le Père, selon l'intuition christologique qui domine dans l'épître aux Ephésiens. Nous considérerons donc en premier lieu, suivant l'ordre indiqué, l'activité médiatrice qui doit aboutir à cette divine harmonie.

Dans la péricope Colossiens I, 12-20, qui traite de ce sujet, l'apôtre part de l'œuvre historique du Sauveur (v. 12-14) pour affirmer ensuite ses attributs éternels (v. 15 et suiv.), ce qu'il fait en présentant Jésus, celui-là même qui s'est livré pour nous, comme le Fils du Très-Haut, « image du Dieu invisible. » (« *Εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου*, » v. 15 a.) A la détermination analogue des écrits antérieurs (« *εἰκὼν τοῦ Θεοῦ*, » 2 Cor. IV, 4) ce texte ajoute ainsi l'idée d'un Dieu dont la majesté est bien au-dessus de la perception des hommes. (Comp. 1 Tim. VI, 16.) Mais si nul ne l'a jamais vu, si nul ne le peut voir, cet être suprême est descendu jusqu'à nous en nous donnant son Fils, « son image. » Non que l'apôtre fasse pour cela de Jésus l'égal de Jéhova lui-même. L'expression qu'il emploie pour exalter le Sauveur est précisée, au contraire, par la suite du passage, Christ, l'image de Dieu, étant en même temps, comme Paul s'empresse de l'ajouter, le « premier-né de toute créature » (« *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, » v. 15 b.), ce qui signifie qu'il doit son existence à la volonté du Souverain¹, relation en vertu de laquelle non seulement l'Eternel est

Christ (I, 23), tandis que, d'après l'autre conception (Colossiens), c'est Christ qui est la tête ou le chef de l'Eglise. (II, 10.) La formule générale restant la même, il y aurait interversion du rapport. C'est ainsi qu'interprète M. F. Godet, par exemple. (*Intr. au N. T.*, I, p. 577.) Voir une autre caractéristique encore dans Sabatier, *l'Apôtre Paul*, p. 205 et suiv.

¹ « *Πρωτότοκος*, » de *τίκτειν*, terme qui désigne en général l'engendrement terrestre.

appelé « son Dieu ¹, » mais aussi le Fils devra « se soumettre » au dernier jour « à Celui qui lui aura soumis toutes choses. » (1 Cor. XV, 28.)

Quelques mots à ce propos pour établir la valeur de la formule la plus caractéristique de ce passage (*πρωτότοκος*). Ce terme voudrait-il dire que le Sauveur ne soit, selon l'apôtre, qu'une des créatures de Dieu? La plupart des commentateurs le nient, en alléguant que la suite désigne Jésus-Christ comme étant « antérieur à toutes choses ² » (v. 17), ce qui oblige, affirment ces interprètes, à prendre le *πάσης κτίσεως* du v. 15 dans le sens d'un génitif de comparaison ³. Toute créature étant mise d'un côté, — telle serait la pensée exprimée dans ce fragment, — Christ seul se dresse de l'autre, en sa souveraine majesté, lui qui domine les origines et qui se rapproche de Dieu lui-même. Néanmoins il demeure incontestable que le mot de « premier-né » appelle l'idée d'une série subséquente se reliant à un terme initial qui lui demeure analogue, ainsi lorsque Jésus est appelé, « premier-né d'entre les morts » (Col. I, 18), « premier-né parmi beaucoup de frères. » (Rom. VIII, 29.) L'apôtre ne dit pas, assurément, que le Sauveur soit une créature au même rang que les autres; toute sa christologie, au contraire, montre qu'il lui attribue une dignité spéciale; mais ce texte n'en exclut pas moins d'une manière très positive la notion réputée orthodoxe d'une égalité d'essence. Christ apparaît ici comme la plus ancienne et la plus élevée ⁴ des manifestations du Dieu suprême; en

¹ « Ὁ Θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ » (Eph. I, 17); comp. « κεφαλὴ τοῦ Χριστοῦ ὁ Θεός. » (1 Cor. XI, 3.)

² « Καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν. »

³ On se fonde sur la signification possible de *πρῶτος*, contenue dans *πρωτότοκος* (par exemple, Jean I, 15 : « πρῶτός μου ἦν »). Lire cependant la critique de cette exégèse dans Oltramare, *Ep. aux Col.*, I, p. 142-145.

⁴ Les deux sens, en effet, peuvent être attribués au *πρωτότοκος* du v. 15 et au *πρὸ πάντων* du v. 17. La théorie d'après laquelle ces expressions ne marqueraient autre chose que la dignité ou la prééminence a été développée avec beaucoup de force par H. Oltramare (*Ep. aux Col.*, I, p. 136 et suiv., 160, 161); mais il me paraît bien diffi-

tout état de cause, un « premier-né » ne saurait être éternel.

D'autre part, si Jésus est ainsi placé tout près de Dieu, ce n'est point pour assister, spectateur inactif, à la formation de l'univers, « puisqu'en lui, continue Paul, ont été créées toutes choses ¹. » Et comme le gnosticisme naissant, dans son effort pour unir par voie spéculative la terre au ciel, exaltait la dignité des anges ² et tendait à confondre le Sauveur avec eux, l'apôtre a soin de marquer que c'est par la médiation du Fils que cette hiérarchie céleste, « trônes, dominations, autorités, » a été appelée à l'existence ³. « En lui » ont été créées toutes choses (« ἐν αὐτῷ », v. 16 a) ; c'est-à-dire que, loin d'être lié à quelque portion du monde, Jésus a le privilège d'en embrasser l'ensemble, de contenir, de quelque façon mystérieuse, la somme des réalités. Aussi tout cela a-t-il été formé « par lui » et même « pour lui ⁴, » ce qui signifie soit que Christ est l'organe de l'activité divine (*διδά*),

cile d'exclure l'idée d'antériorité ; les deux concepts semblent s'être unis étroitement dans la théologie et dans l'esprit de l'apôtre.

¹ Vers. 16. Le *ὅτι* mis en tête de la proposition fait remonter du principe (v. 15) à la preuve développée à l'appui : autrement dit, Christ n'est pas le « premier-né » parce qu'en lui ont été créées toutes choses, mais c'est en lui qu'ont été créées toutes choses, parce qu'il est le premier-né dans l'univers. Ce *ὅτι* répond donc au français *puisque*, qui fait passer non d'un résultat à sa cause (ce serait *parce que*), mais d'un jugement porté au motif qui le suggère. Ainsi : « Il ne sort pas, parce qu'il est malade » (ordre réel ; la maladie est la cause de la réclusion qui lui est imposée). — « Il est malade puisqu'il ne sort pas » (ordre logique ; le fait qu'il ne sort pas me donne à penser que c'est son état de santé qui l'en empêche).

² « *Θρησκεία τῶν ἀγγέλων.* » (Col. II, 18.)

³ Des énumérations de ce genre sont familières également aux grandes épîtres (1 Cor. XV, 24 ; Rom. VIII, 38), quoique les lettres de la captivité prolongent sensiblement les lignes. (Comp. Fairbairn, ouvr. cité, p. 319.) Au reste, pour le développement de l'angélologie de Paul, je renvoie le lecteur aux ouvrages spéciaux sur la matière. (Voir, en particulier, Everling, *die paulinische Angelologie und Dämonologie*, 1888.) Quant au parallélisme avec la doctrine rabbinique, lire Weber, p. 161 et suiv., 242-250. Malgré certaines analogies manifestes, l'enseignement de l'apôtre se distingue par un caractère très frappant de réserve et de sobriété.

⁴ « *Ἀὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν.* » Le *δὲ αὐτοῦ* se trouvait déjà dans 1 Cor. VIII, 6 ; mais ce dernier passage n'attribuait le *εἰς αὐτόν* qu'au Dieu suprême. La pensée a donc marché dans le sens de la glorification du Christ, bien que 1 Cor. XV, 26-28 contienne le premier germe de l'idée développée par les épîtres gnostiques.

soit qu'il demeure pareillement le but, le terme (εἰς), comme il est le lien organique des parties multiples de l'univers. Or, c'est ce même Sauveur que Dieu a fait chef glorieux de l'Eglise. (Vers. 18-20.) Premier-né de toute créature, il est aussi « premier-né d'entre les morts ; » car, si l'Eternel l'a souverainement élevé (comp. Rom. I, 4), c'est pour mettre en lui « la plénitude » de sa substance immortelle ¹. Christ ressuscité est un foyer de vie qui se répand dans le monde (v. 19), comme Christ crucifié demeure le médiateur du pardon pour toutes les puissances ennemies (v. 20), œuvre de synthèse suprême à laquelle aboutit l'activité rédemptrice du Seigneur.

Cette idée d'un unificateur, indiquée en passant dans le texte qui vient d'être analysé, est reprise par l'autre épître, celle aux Ephésiens, dont elle forme l'intuition christologique centrale. Non seulement, en effet, d'après saint Paul, le Sauveur a réconcilié par sa croix Juifs et païens, qui forment désormais un seul peuple devant Dieu (II, 11-18), mais cette glorieuse communauté, Jésus l'incorpore en quelque mesure à l'univers, puisqu'il est à la fois le chef de l'Eglise et le maître souverain du monde. (I, 22, 23.) Aussi bien, le dessein éternel du Tout-Puissant a été d'opérer en Christ l'unité de toutes choses (« ἀναζεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ : » I, 10) : voici, rapidement indiquées, les idées que contient cette remarquable expression.

a) En grec, un *ζεφάλαιον*, c'est un sommaire, le résumé de ce qu'il y a d'important dans un écrit ou dans un discours.

¹ Vers. 19 : « τὸ πλῆρωμα, » ce dont un être est rempli ; ici, la richesse intime de l'être divin, trésor qui se communique aux hommes en Jésus-Christ, sur le fondement de l'immolation du Calvaire. (Vers. 20.) Ce sens me paraît imposé par le contexte, les v. 15-17 traitant de la médiation *cosmique*, et les v. 18-20 de la médiation *rédemptrice* du Fils de Dieu. La première proposition (v. 19) se rapporterait alors à la situation du Christ ressuscité (comp. le contexte, v. 18) ; la seconde (v. 20), à l'œuvre du Christ crucifié, les deux activités réunies exprimant la volonté arrêtée ou le bon plaisir de Dieu lui-même. A relever l'aor. *εἰσέδηκεν*, duquel dépendent les deux infinitifs *κατοικῆσαι* et *ἀποκαταλλάξαι*.

b) L'image qu'emploie l'apôtre représente donc l'univers comme un poème divin, mais dont l'ordonnance primitive a disparu parce qu'une main profane en a changé le texte. Les cris de blasphème s'y mêlent aux chants de louange que la créature fait monter de siècle en siècle devant Dieu. Sur la terre, les hommes s'insurgent audacieusement contre leur Maître ; dans le ciel même s'agitent des myriades d'esprits hostiles au monarque souverain¹ : partout, en un mot, le péché sème la division ; partout il désorganise ce que le Très-Haut destinait à la paix et à l'éternelle harmonie.

c) Mais Christ est venu pour rétablir l'accord si gravement compromis, et c'est ce qu'il a fait par son sanglant sacrifice. Cette œuvre est merveilleuse ; elle est même si grande que l'homme, dans sa faiblesse, a peine à la concevoir, puisque par elle, opérant la synthèse suprême de l'univers, Jésus ramène à Dieu ce qui est dans le ciel et sur la terre. (Comp. Col. I, 20.) Aussi Paul peut-il dire avec raison que, « s'il a connu Christ selon la chair, maintenant il ne le connaît plus de cette manière » (2 Cor. V, 16) ; le fait historique se transforme et prend je ne sais quoi de surhumain, d'immense ; le monde invisible, avec ses rayonnantes clartés, s'ouvre aux regards étonnés des hommes, car leur Libérateur n'est plus seulement un Messie « né de femme » (Gal. IV, 4) : il leur apparaît environné de l'éclat céleste du Fils de Dieu.

Seulement on se demande dans quel sens cet être, ainsi décrit, peut avoir vécu sur la terre. Comment unir, dans une même existence, deux ordres de phénomènes si différents ? La transition de l'un à l'autre de ces états est fournie par la déclaration de Philippiens II, 6-11, qui achève et qui couronne la christologie de l'apôtre. Dans ce célèbre fragment, Paul, mettant ses lecteurs en garde contre l'orgueil, leur donne en exemple Jésus-Christ, qui, dit-il, « s'est dépouillé lui-même. » Or, si le Sauveur s'est anéanti par ce sacrifice

¹ « Τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. » Eph. VI, 12.

volontaire, c'est qu'il était de condition divine, « en forme de Dieu » (« ἐν μορφῇ Θεοῦ »), comme l'explique le texte, détermination qui n'est pas essentiellement différente de l'idée d'« égalité avec Dieu » (« τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ ») mentionnée dans la suite, puisque la « forme organique » (μορφή) n'est point un vêtement qu'on puisse revêtir ou déposer par caprice ; elle touche de si près au fond des choses, que Christ ne pouvait être ce qu'affirme de lui l'apôtre sans participer à la nature même de Dieu.

Il ne faudrait pas supposer, toutefois, que Paul emploie ces deux termes l'un pour l'autre, ou qu'il n'obéisse qu'à des raisons de style lorsqu'il modifie comme il le fait son expression. Voici plutôt la distinction qui doit être maintenue. Dans le premier cas l'apôtre ouvre un parallèle entre les deux situations divine et humaine du Sauveur, c'est-à-dire qu'il ne parle pas de l'essence de Jésus-Christ, mais bien de son double mode d'existence. Le contraste portant donc sur la forme avant tout, puisqu'il s'agit toujours du Fils de Dieu identique à lui-même¹, le mot choisi était on ne peut mieux en place pour marquer cette corrélation¹. Seulement Paul se demande dans quelle condition le Seigneur a jugé bon de vivre parmi les hommes. En définitive, semble-t-il, rien n'empêchait Jésus d'avoir, durant son ministère, l'éclat de la majesté divine ; car c'est bien ainsi que, d'après la croyance des chrétiens, il trône maintenant dans la gloire². Alors aussi, sans aucun doute, Christ eût pu parcourir la terre comme il l'a fait ; mais c'eût été pour y déployer le faste et le pouvoir d'un être égal au Dieu suprême (« τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ »), c'eût été pour y régner en souverain courbant sous son joug ses adversaires, pour les écraser du poids de sa puissance, au lieu de les gagner par sa vie héroïque de sacrifice et d'amour. Laquelle de ces deux voies Jésus a-t-il donc choisie ? « Etant en forme de Dieu, répond l'apôtre,

¹ « Μορφῇ Θεοῦ, » v. 6 ; « μορφῇ δούλου, » v. 7.

² « Ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς. » (Col. II, 9.)

il n'a point regardé comme une proie à ravir l'égalité avec Dieu, mais il s'est dépouillé lui-même.... »

« Il n'a point regardé comme une proie à ravir ¹ : » à quel moment de la vie du Sauveur Paul place-t-il cette décision suprême ? L'exégèse la plus simple consiste assurément à rapporter les deux aoristes employés (« ἡγήσατο, » v. 6, et « ἐξένωσεν, » v. 7) à un seul et même acte considéré sous ses deux faces. Christ se trace le programme de son activité sur la terre. Y vivra-t-il en monarque royal, faisant éclater la splendeur de sa dignité native ? Voilà ce qu'il eût préféré sans contredit, si l'orgueil avait été son mobile inspirateur, si, comme nous le faisons en général, il s'était recherché lui-même. (Vers. 3, 4.) Quelle tentation pour un être si puissant et si magnifique ! En venant dans ce monde, Jésus n'avait, semble-t-il, qu'à avancer la main pour attirer à lui les biens auxquels il avait droit ², pour réaliser l'égalité de la vie avec Dieu durant le temps de sa carrière terrestre. Alors son ministère n'eût été qu'un long triomphe ; d'un mot il eût subjugué les foules ; nul n'aurait affronté la flamme dévorante de son regard.

Mais Christ, affirme Paul, n'a pas considéré tout cela comme « une proie à ravir, » puisqu'au contraire « il s'est dépouillé lui-même ³. » Il a quitté cette gloire pour apparaître ici-bas comme un homme ⁴, et même comme un homme

¹ « Οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο » (temps historique).

² Ἀρπαγμός, substantif actif. L'idée est donc que ces trésors, Christ les possédait assurément, mais qu'en voulant vivre ici-bas, il n'eût pu les conserver sans un effort, sans un acte de violence. La traduction de M. Edm. Stapfer (« comme un butin à garder pour lui ») ne me semble pas rendre exactement cette nuance.

³ « Ἐαυτὸν ἐκένωσεν. » (Vers. 7.) Κενῶν suppose un état préalable d'abondance auquel succèdent le vide et la disette. (Par exemple, « ἐκένώθη ἡ τίκτουσα ἐπτά, » dans Jér. XV, 9, Septante. Comp., au sujet de l'application de ce terme à Jésus-Christ, le « ἐπτῶχευσεν πλοῦσις ὢν » de 2 Cor. VIII, 9.) J'ajoute que ce sacrifice du Sauveur, tel que Paul le conçoit, n'est pas seulement le passage de la gloire d'un Dieu à la condition d'un homme, mais à la situation infime d'un *serviteur* (l'antithèse n'étant pas entre μορφή Θεοῦ et μ. ἀνθρώπου, mais entre μ. Θεοῦ et μ. δούλου), d'un esclave opprimé qui a bu jusqu'à la lie la coupe de la souffrance.

⁴ « Σχήματι εἰρεθεῖς ὡς ἀνθρώπος. » Σχήμα est moins profond que μορφή, bien

qui s'humilie jusqu'à la mort de la croix. Aussi Dieu l'en a-t-il souverainement récompensé (« διὸ καὶ, » v. 9), l'élevant au-dessus de tout nom, « afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre et sous la terre, et que toute langue confesse, à la gloire de Dieu le Père, que Jésus-Christ est le Seigneur. » (Vers. 9-11.) Autrement dit, les trésors qu'il possède de nature, le Sauveur les reçoit alors dans toute leur plénitude; il devient l'objet de l'adoration des créatures; le ciel, la terre, l'Hadès¹ se soumettent à son empire, car s'il parcourt toutes les régions du monde, c'est « pour remplir toutes choses » (Eph. IV, 10) et, — sous la réserve de l'obéissance qui est due au Dieu suprême, — pour devenir, à l'exemple de Jéhova lui-même, « tout en tous². »

Or, fait digne d'être noté, l'objet de ces privilèges glorieux, — si magnifiques, que l'apôtre épuise les images les plus diverses pour en faire ressortir l'immensité, — ce n'est pas un être exclusivement divin; c'est le Jésus qui a vécu sur la terre et qui, cloué sur la croix du Calvaire, est sorti du sépulcre avec un corps pareil à celui que recevront un jour les fidèles. (1 Cor. XV, 44; Phil. III, 20, 21.) Oui, le Fils de l'homme en personne a été revêtu de ce pouvoir, contraste merveilleux dans la contemplation duquel Paul affirme de son maître que « toute la plénitude de la divinité habite en lui corporellement³ » à la suite de son triomphe. En

plus à la surface. La *μορφή*, c'est, en effet, le mode de vivre correspondant à la nature d'un être, tandis que le *σχῆμα*, c'est l'ensemble des signes auxquels ce mode de vivre se reconnaît : pour un riche personnage, par exemple, ce sera le luxe des équipages, la magnificence des réceptions, le grand nombre de domestiques, etc. Non seulement donc Christ s'est fait, selon l'apôtre, le plus humble des humains, mais il a voulu qu'on le regardât comme tel, et c'est comme tel aussi qu'il a excité l'attention des autres hommes (correspondance entre *εἰσθεῖς* et *σχῆμα*).

¹ « Ἐποικονίων καὶ ἐπιγεῖων καὶ καταχθονίων. » (Vers. 10.)

² Comp. 1 Cor. XV, 28 (« ἵνα ἡ ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσι, » prérogative souveraine de Dieu) avec Eph. I, 23 (« τοὺς πάντα ἐν πᾶσι πληροῦμεν » appliqué à Jésus-Christ). Même alors cependant, la subordination reste strictement maintenue. (1 Cor. XV, 28; Phil. II, 11.)

³ « Σωματικῶς, » Col. II, 9. La traduction *réellement* (par opposition à l'idée d'une image ou d'une figure) se justifierait au point de vue philologique (comp. v. 17);

Christ l'humanité siège à la droite de Dieu, transfigurée à toujours par le don de la vie : cette pensée sublime, qui ouvre des perspectives devant lesquelles le regard recule comme ébloui de lumière, nous conduit au couronnement suprême de la christologie spéculative de Paul.

Nous venons d'analyser : il nous reste à apprécier, ou du moins à saisir l'ensemble de cette étrange et mystérieuse doctrine en en résumant, si possible, les caractères. Quelques remarques d'abord sur les interprétations théologiques qui en ont été données.

1° Certes la conception que nous venons d'exposer se développe avec une magistrale grandeur. Elle porte son vol jusque dans les régions qui semblent le moins accessibles à la pensée humaine. Le ciel lui est familier comme la terre ; c'est une théorie spéculative en même temps que religieuse dans toute la force du terme. Est-ce à dire cependant que l'exégèse doive la confondre avec l'explication que l'Eglise a formulée à partir du Concile de Nicée ? Il y a, me paraît-il, une distinction marquée à établir entre l'enseignement dit orthodoxe et la doctrine de Paul. Si l'on met de côté le Christ ressuscité, le dogme ecclésiastique admet deux périodes dans l'existence du Verbe. Avant l'incarnation, c'est « la Parole sans la chair » (*λόγος ἄσαρκος*), seconde personne de la Trinité divine ; après la venue sur la terre, c'est « le Verbe dans la chair » (*λόγος ἐνσαρκος*), c'est Dieu s'unissant à l'homme dans la personne de l'homme-Dieu. Autre est le Fils éternel dans le sein de son Père ; autre est le Jésus que les évangiles nous font connaître et qui est mort sur la croix. Si nette est même la limite

mais elle semble impliquer que ces trésors divins auraient pu être en Christ d'une manière typique, notion bizarre et dont il est difficile de préciser le sens. Rien n'autorise donc à détourner ce mot de « corps » de l'acception ordinaire. Quant aux autres explications possibles, voir, par exemple, Oltramare (*Ep. aux Col.*, I, p. 292-297). L'exégèse proposée par cet auteur (« personnellement ») ne nous paraît pas non plus justifiée ; au reste, elle diminue la pensée, car Paul ne parle pas seulement d'une personne, mais bien d'une personne ayant un *corps*.

qui sépare ces deux états, qu'on traite du Fils préexistant avant de caractériser l'union des deux natures : tel est l'ordre historique dans lequel se présente la théorie reçue, Or, nous venons au contraire de l'établir : cette distinction reste à un tel point étrangère à la pensée de Paul qu'on ne saurait être plus mal inspiré que le sont les critiques qui vont de haut en bas, des régions transcendantes au fait concret, dans leur exposé de la christologie que développe l'apôtre¹. Se fonder sur la métaphysique pour préparer l'analyse de la personne et de l'œuvre du Sauveur, c'est méconnaître étrangement les origines de l'Evangile de Paul, et c'est attribuer au grand missionnaire des Gentils des préoccupations qu'il n'a certes jamais eues. Les deux textes qu'on cite à ce propos ne se relient-ils pas à des péricopes dont le contenu est essentiellement pratique ? Dans Colossiens I, 12-23, la doctrine spéculative est comme enveloppée d'actions de grâces ayant pour objet la rédemption accomplie sur le Calvaire ; et dans Philippiens II, 4-11 (comp. v. 12), au lieu de donner à ses lecteurs une leçon de philosophie transcendante, l'apôtre ne leur cite l'exemple de leur maître que pour les exhorter au dépouillement d'eux-mêmes et à l'humilité. Aussi s'explique-t-on que Paul ait négligé des problèmes tels que celui de l'union des deux natures ou de l'incarnation, qu'il n'aurait pu éviter s'il était parti d'une théorie métaphysique quelconque. Mais il en est si loin que, lorsqu'il parle du Christ préexistant, non seulement il ne lui attribue nulle part l'éternité, mais il l'identifie toujours avec le Jésus homme, « né de femme, » dont il reporte ainsi l'activité dans les temps antérieurs au monde². C'est à ce Messie historique, et à lui seul,

¹ C'est ce que montre fort bien, pour ce qui concerne la théorie de la Kénose, M. P. Chapuis dans son étude déjà citée, *la Transformation du dogme christologique*, p. 31-38.

² Comp. en particulier les passages qui affirment l'état divin dans son contraste avec l'abaissement volontaire. (2 Cor. VIII, 9 ; Phil. II, 5, 6 : « τοῦτο φερεῖτε ἐν ἑμῖν ὡς καὶ ἐν Χρ. Ἰησ., ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ... ») Ce n'est donc pas un être divin vivant en dehors des hommes, c'est Jésus-Christ qui, « étant en forme de Dieu, n'a pas regardé

que s'appliquent les déterminations qui viennent d'être exposées ; à moins de supprimer la naissance du Sauveur, ou de la réduire aux proportions d'un incident ou d'une vaine apparence, il est donc inadmissible de confondre le dogme dit orthodoxe avec la christologie que développe saint Paul.

2^o Est-ce à dire que les textes favorisent d'autre part la théorie théologique d'une préexistence idéale ? Plusieurs auteurs de nos jours l'ont affirmé, alléguant que ce qui se trouvait dès les temps éternels auprès de Dieu, c'était, selon saint Paul, le type ou l'idée qui s'est réalisée en Jésus dans la suite des âges¹. La conception est simple, intelligible ; elle évite les écueils contre lesquels se heurte l'interprétation traditionnelle : néanmoins la solution qu'elle donne ne saurait être jugée définitive, car, au point de vue exégétique, il est nécessaire de distinguer, à mon avis, entre les péripécies diverses qui contiennent la substance de l'enseignement de Paul. Dans Colossiens I, 15-17, par exemple, rien n'oblige, en effet, à admettre une préexistence personnelle. Au fond, ce que ce texte déclare, c'est que Christ, le grand Libérateur, a toujours fait partie du plan divin ; que la création de l'univers culmine dans l'œuvre rédemptrice ; que l'Éternel l'a bien compris ainsi dès l'époque des origines ; qu'en Jésus étaient contenus, dans la pensée de Jéhova, les éléments du monde (« ἐν ᾧ τὸ ᾧ »), ce qui signifie que, parce qu'il est le but de toute l'évolution (« εἰς ᾧ τὸν »), c'est en quelque sorte au travers et par l'intermédiaire du Sauveur (« δι' ᾧ τὸν ») que les réalités issues de Dieu ont été appelées à l'existence².

D'un autre côté, quelque plausible que semble cette inter-

comme une proie à ravir l'égalité avec Dieu. » Or, le mot de *Jésus*, dans le langage de Paul, désigne sans exception le descendant de David, *Ἰησοῦς* étant le nom propre de ce roi théocratique, tandis que *Χριστός* y ajoute la mention de sa charge de Messie.

¹ Voir en particulier Beyschlag, *Christologie des N. T.*, p. 201-256, surtout p. 227 et suiv.

² Lire l'exposé magistral de cette exégèse dans H. Oltramare, *Ep. aux Col.*, I, p. 130 et suiv.

prétation, elle cesse de pouvoir se maintenir en face de l'épître aux Philippiens et du célèbre développement christologique que donne cette lettre. (II, 5-11.) Si l'apôtre, en effet, n'entendait parler que d'un type idéal, comment enseignerait-il que, « étant en forme de Dieu, » Christ « s'est dépouillé lui-même ? » Une idée a-t-elle jamais fait acte d'abnégation ? Peut-elle être tentée de s'élever à la puissance divine ? Y aurait-il de la vertu, chez un être qui n'existait qu'à l'état de projet, à n'avoir pas « saisi l'égalité avec Dieu, » et ne serait-ce pas se payer de mots que d'exalter son amour en le signalant à l'admiration de l'Eglise ? (Phil. II, 4-7.)

Sans doute on pense échapper à cette objection très sérieuse en alléguant que le seul but de l'apôtre est de mettre en contraste l'humilité de l'apparition humaine de Jésus avec la majesté qu'il était en mesure de faire briller, s'il le voulait, aux regards éblouis des hommes¹. Mais comment expliquer dans cette supposition l'aoriste, temps historique ? A quel moment de sa vie terrestre Christ se serait-il dépouillé ? N'est-ce pas dès sa naissance qu'éclatent sa fragilité, sa faiblesse ? Faudrait-il donc admettre que, déjà dans le sein de Marie, Jésus était conscient de lui-même pour prendre la décision mémorable que lui attribue ici saint Paul ?

On le voit, inévitablement l'exégèse est ramenée à l'hypothèse d'une préexistence réelle, comme l'admettent de nos jours la plupart des interprètes, même ceux dont la liberté dogmatique garantit, à ce point de vue, l'indépendance et l'impartialité. « Cette exposition, » écrit Reuss, par exemple,

¹ Beyschlag, *Christologie des N. T.*, p. 233-239. Lire d'autre part, au sujet de cette interprétation, la critique très serrée qu'en donne Gess, *Christi Person und Werk*, II, p. 311 et suiv. Au reste, dans son récent ouvrage (*Neutest. Theol.*, II, p. 74-86), M. Beyschlag renonce à appliquer ce passage de l'apôtre uniquement au Jésus-Christ historique (p. 75) : le *εἶκόν τοῦ Θεοῦ* dont parle Paul (Col. I, 15) désigne bien, dit-il, quelque chose d'antérieur, quoique ce ne soit pas une personnalité proprement dite : c'est plutôt une « réalité idéelle, » une hypostase dans le sens platonicien. (P. 80, 81.) — Néanmoins, même avec ces atténuations, la difficulté signalée demeure approximativement la même. (Comp. F. Godet, *Intr. au N. T.*, I, p. 596-598.)

dans le développement qu'il donne sur Philippiens II, 1-11, « a pour prémisses la conviction que le Christ Jésus n'a pas été un simple mortel comme nous autres, parce qu'il est dit clairement qu'il a dû s'humilier, s'abaisser pour devenir semblable aux hommes, qu'il a dû se dépouiller de quelque chose pour se placer sur le même niveau que ces derniers, qu'il a dû quitter une condition divine, c'est-à-dire antérieure à sa vie terrestre et supérieure à celle de l'humanité, pour accepter une condition d'esclave, c'est-à-dire la plus infime que le monde connaisse. C'est à ce prix qu'il a pu faire ce qu'il a fait ¹.... » Quoi qu'on ait allégué dans l'autre sens, le texte apostolique, strictement interprété, revient toujours à ceci : celui de qui Paul atteste qu'il était « en forme de Dieu » (Philip. II, 6), et que « par lui toutes choses ont été faites » (1 Cor. VIII, 6 ; Col. I, 16), ce n'est pas un type, une pure notion, c'est au contraire Jésus-Christ, c'est-à-dire un être agissant dans la plénitude de ses facultés et de sa conscience personnelle. D'un côté donc l'apôtre affirme, à n'en pas douter, la préexistence réelle du Sauveur, tandis que, d'autre part, il attribue ce privilège à un homme « né de femme. » Quoi donc ? le Christ historique vivait-il quelque part avant d'apparaître sur la terre ? Un tel fait est-il possible et concevable ? Quel sens donner à ce mystérieux enseignement ?

3° A cette difficulté une école critique fort en vogue de nos jours a proposé la solution suivante. L'idée centrale de la christologie spéculative de Paul, dit-on, est celle de la supériorité de Christ sur toute créature. C'est en vue du Sauveur que le monde a été appelé à l'existence ². Il en résulte que si, dans la série des temps, Jésus marque bien le terme de l'œuvre divine, dans l'ordre de la dignité le dernier venu n'en

¹ Reuss, *les Épîtres pauliniennes*, II, p. 291. Dans un sens analogue, quoique avec moins de netteté peut-être dans l'affirmation de la préexistence, A. Sabatier, *l'Apôtre Paul*, p. 234-238 ; P. Lobstein, *la Notion de la préexistence du Fils de Dieu*, p. 42, 43 ; Herm. Schultz, *die Lehre von der Gottheit Christi*, p. 419-427.

² « Τὰ πάντα... εἰς αὐτὸν ἐκτίσται. » (Col. I, 16.)

occupe pas moins le premier rang ¹ : à cet égard, Christ doit être conçu comme préexistant à toutes choses. D'ailleurs on allègue à ce propos les nécessités de pensée qu'imposait à l'apôtre le milieu dans lequel il se mouvait. Les Juifs, explique-t-on, ne se représentaient l'excellence d'un être ou d'un objet qu'en lui attribuant l'antériorité ; aussi l'affirmation religieuse d'après laquelle les destinées humaines s'accomplissent en Jésus prit-elle inévitablement la forme des thèses théologiques suivantes : « Christ est plus ancien même que les origines terrestres ; Christ a été le médiateur du Père dans la création de l'univers ². »

Cette théorie, outre le mérite de sa simplicité, se recommande sans contredit par la valeur des analogies historiques qu'elle invoque. Il est hors de doute que l'idée de la préexistence joue un rôle important, — quoique moins grand peut-être qu'on ne l'affirme, — dans la doctrine spéculative des Juifs. Accoutumés à chercher dans l'antiquité la marque de la supériorité, ils faisaient remonter jusqu'aux temps éternels le commencement de ce qu'ils jugeaient ici-bas digne de leurs hommages. Ainsi la Jérusalem céleste existait, dans leur pensée, auprès de Dieu, d'où elle descendrait soudain lors de l'avènement du Messie ³. Les patriarches aussi, d'après la même croyance, avaient vécu dans le ciel avant d'accomplir

¹ « Ultimum in executione est primum in intentione. »

² Lire, par exemple, Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung* (2^e édit.), III, p. 371 et suiv. ; Lobstein, *la Notion de la préexistence du Fils de Dieu*, p. 34-52, 114-124 ; Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (2^e édit.), I, p. 89-91, 710-719. Quant aux idées du judaïsme contemporain du Sauveur, voir en particulier : Bretschneider, *Systematische Darstellung der Dogmatik und Moral der apocryph. Schriften des Alten Testaments* (Leipzig 1805) ; Bertholdt, *Christologia Judaeorum* (Erlangen 1811) ; OEhler, art. *Messias* dans la 1^{re} édit. de l'*Encyclopédie* de Herzog, IX, p. 422 et suiv. ; Ewald, *Geschichte des Volkes Israel* (3^e édit., 1867), V, p. 135-160 ; Weber, *die Lehren des Talmud*, p. 333 et suiv. ; Schürer, *Gesch. des jud. Volkes*, II, 417 et suiv. ; M. Vernes, *Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien* (1874), p. 69 et suiv. ; de Faye, *les Apocalypses juives* (1892), p. 124 et suiv.

³ Apocalypse de Baruch, IV, 2-6 ; comp. Schürer, p. 451, 452. Voir aussi les citations de textes rabbiniques que donne Bertholdt, § 46.

leur pèlerinage sur la terre. Noé, par exemple, annonce déjà dans son berceau les merveilles du Seigneur ; bien plus, il apparaît aux regards des humains comme un ange¹. Jacob encore déclare, au sujet de lui-même, qu'il est « le premier-né de toute créature animée du souffle de Dieu². » A plus forte raison la préexistence est-elle attribuée au glorieux Libérateur du peuple de la promesse. Sous la figure d'un homme, le Christ est en réalité « l'élu, le mystérieux, engendré dès avant la création du monde, lui dont la vie n'aura jamais de fin³. » Cette conception du judaïsme est caractéristique ; il ne faut pas la confondre avec la doctrine platonicienne des types impérissables dont les phénomènes terrestres ne donnent que le reflet. Les « idées » qu'admet le philosophe athénien sont à coup sûr réelles ; c'est même la seule réalité substantielle qu'il reconnaisse ; mais cette théorie métaphysique, quelque importante qu'elle soit pour l'intelligence du dogme de l'Eglise, n'a pas exercé d'influence appréciable sur les croyances messianiques des Juifs. Car il ne faut pas oublier que c'est en sa qualité d'*homme* ou de *Fils d'homme* que le Messie préexistait, selon l'enseignement qui apparaît déjà dans un texte bien connu du recueil hébraïque (Dan. VII, 13, 14) ; d'autant plus naturel semble-t-il de mettre cette notion familière aux écoles rabbiniques en relation étroite

¹ Henoch, CVI, 1-6 ; cité d'après Dillmann, *das Buch Henoch übersetzt und erklärt* (Leipzig 1853).

² Fragment de la *Προσευχή Ἰωσήφ* conservé par Origène : « Moi qui vous parle, Jacob et Israël, je suis un ange de Dieu et un esprit ancien, et Abraham et Isaac ont été créés avant toute espèce d'œuvres divines, et moi aussi Jacob... vu que je suis πρωτόγονος παντός ζώου ζωοῦμενον ἐπὶ Θεοῦ. » Cité par Hellwag, *die Vorstellung von der Präexistenz Christi in der ältesten Kirche*. (*Theol. Jahrbücher* de Baur et de Zeller, année 1848, p. 160.)

³ Henoch, XLVI, 1 et suiv. ; XLVIII, 6, etc. Même conception fondamentale dans le quatrième livre d'Esdras (XIII, 26). Comp. plusieurs passages rabbiniques cités par Bertholdt, § 25. (Par ex. : « Quinta domus paradisi aedificata est ex argento et auro ; habitant in illa Messias et Elias. » — « Messias erat jam ante Tohu, h. e. ante prima mundi initia. ») — D'après Weber, cependant, cette notion serait relativement récente, l'ancienne théologie juive ne connaissant qu'une préexistence idéelle du Messie dans la pensée et dans la volonté de Dieu (p. 340).

avec la christologie de l'apôtre, dont le côté spéculatif n'aurait d'autre valeur que de faire ressortir le principe de l'élection divine ou de la dignité souveraine du Fils de Dieu.

Et cependant, — l'avouerais-je ? — c'est l'abondance même des analogies qu'on invoque qui me rend cette explication suspecte. Car enfin, si Paul n'a fait qu'adapter, comme on le dit, à la vérité évangélique une formule de la théologie des Juifs, il y a lieu de s'étonner qu'il n'ait pas eu recours plus souvent à cette catégorie logique ¹. Pourquoi, par exemple, ne pas étendre aux fidèles le privilège qu'il attribue au Messie ? Ne sont-ils pas, eux aussi, élus de Dieu ? N'est-ce pas en vue de leur salut que tout arrive dans l'univers, puisque même la mort concourt à leur bonheur (Eph. I, 4 ; 1 Cor. III, 21-23 ; comp. Rom. VIII, 28-30), et puisqu'ils sont si supérieurs en dignité qu'ils jugeront un jour le monde ? (1 Cor. VI, 2.) Ou si l'on repousse cette exaltation des chrétiens comme excessive, pourquoi l'apôtre n'admet-il pas au moins la préexistence de l'Eglise, l'épouse sainte et bien-aimée du Seigneur ? (Eph. V, 22-32.) Un tel enseignement, — si Paul était parti de la thèse qu'on lui impute, — se serait d'autant mieux justifié que l'Eglise lui apparaît comme incorporée en quelque sorte à Jésus-Christ, qui la remplit du trésor surabondant de sa vie (Eph. I, 22, 23), et que, par conséquent, si l'idée de la préexistence ne faisait qu'exprimer la supériorité du Messie sur toutes choses, il conviendrait, semble-t-il, que l'Eglise fût associée aux privilèges de ce rang souverain. Cette conséquence, qui se trouve énoncée dans la littérature chrétienne du second siècle ², pourquoi Paul ne l'a-t-il pas tirée ?

¹ Un seul texte présente une allusion de ce genre, c'est celui qui mentionne la Jérusalem céleste existant auprès de Dieu (« ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ, » Gal. IV, 26). Mais ce détail n'a guère de valeur dans l'ensemble de la théologie paulinienne ; on pourrait assurément l'omettre sans que le système en fût en quoi que ce soit modifié. Or, chacun reconnaitra qu'il n'en est pas de même de la christologie.

² Le pasteur d'Hermas, par exemple, enseigne la préexistence de l'Eglise. « Revelatum est autem, fratres, mihi dormienti a juvene speciosissimo dicente mihi : Annum a qua accepisti libellum, quam putas esse ? Ego dico : Sibylam. Erras, inquit, non est.

Les rabbins juifs, tels qu'on nous les décrit, faisaient certes un emploi plus large de leur principe. Pour eux, Abraham, Isaac, Jacob, Noé, Moïse, Elie, avant de descendre ici-bas, ont tous vécu dans le séjour invisible. Le fait que l'apôtre restreint au contraire à Jésus seul, à l'exclusion de toute créature, son affirmation de la préexistence mérite d'attirer très sérieusement l'attention. Le Sauveur de gloire qu'adore Paul plane si bien au-dessus de l'univers terrestre, au-dessus de l'humanité, bien plus, au-dessus des élus de Dieu et de l'Eglise elle-même, que tout cela étant mis d'un côté et Christ de l'autre, Christ se sépare du reste pour être revêtu, lui seul, de l'attribut divin par excellence, celui d'exister avant le monde créé. Cette prérogative est d'une portée incalculable, qu'on est loin de faire ressortir comme elle le mérite lorsqu'on pense expliquer par un simple procédé, — contestable d'ailleurs ¹, — de substitution d'idées ce qu'il y a de plus profond dans la christologie spéculative de Paul.

Au reste, je reviens à une difficulté sur laquelle il est nécessaire d'insister pour mettre en relief tous les éléments de ce mystérieux problème. Si l'apôtre est arrivé à son enseignement par la voie qu'on suppose, il s'est donc représenté le Christ homme comme personnellement préexistant. C'est

Quae est ergo ? inquam. Respondet : Ecclesia. Dixi ei : Quare igitur anus est ? Quoniam, inquit, omnium prima condita est ; propter hoc anus est et propter ipsam mundus creatus est. » (*Vis. II, 4 : Patrum apost. opera.*, edit. Funk, Tubingen, 1887. — Comp. le passage de la 2^e épître de Clément, c. 14, cité par Harnack, I, p. 714.) — Cette préexistence de l'Eglise est, on le voit, assez semblable à celle que les pseudépigraphes de l'Ancien Testament attribuent aux patriarches ou à la nouvelle Jérusalem : dans les deux cas, le procédé est le même. Mais, encore une fois, si la christologie spéculative de l'apôtre n'a pas d'autre origine, pourquoi Paul ne reconnaît-il pas à l'Eglise une dignité analogue à celle du Sauveur, puisqu'il admet, lui aussi, que c'est en vue de cette glorieuse assemblée des élus que l'Eternel a appelé toutes choses à l'existence.

¹ D'après l'exposé de Weber, par exemple (p. 339-342), rien ne montre que les Juifs aient confondu les deux notions d'antériorité et de supériorité au point qu'on nous l'affirme. Sur cette question, comme sur d'autres, peut-être l'école ritschlienne a-t-elle eu le tort de trop abonder dans son propre sens.

bien ainsi d'ailleurs que les auteurs juifs comprennent la dignité des patriarches ou du Messie. Le Libérateur, par exemple, auquel est confiée, d'après le livre d'Hénoch, « la clef des trésors cachés » (XLVI, 3) jouit dans le ciel et dès les temps anciens de la puissance divine, jusqu'à ce qu'il renouvelle la terre lors de son avènement. (XLV, 3-5.) Dans un sens analogue le livre de Daniel dépeint son Christ comme apparaissant sur les nuées. (VII, 13, 14.) Il est vrai qu'on se demande ce que signifie cette conception d'un être vivant sous une forme humaine avant de naître ici-bas. Mais une telle objection n'était pas pour arrêter la théologie juive, qui trouvait dans sa théorie des anges et de leurs mutations diverses des ressources auxquelles les savants de notre époque ne sont guère accoutumés. L'Ancien Testament déjà ne parle-t-il pas à plusieurs reprises de messagers de Dieu qui prennent à volonté l'aspect des hommes ? (Gen. XVIII, 2 ; Josué V, 13.) Cette idée ne fit que se développer encore dans le judaïsme postérieur, ainsi que cela ressort du livre d'Hénoch, entre autres, d'après lequel les esprits célestes se manifestent en se donnant la ressemblance humaine selon leur bon plaisir ¹. Un ange peut même, si Dieu le veut, être soumis aux conditions physiques de la génération jusqu'à naître d'une femme ; seulement il arrive que l'enfant ainsi mis au monde respandit d'une gloire qui rend son corps lumineux et éblouissant au regard ². Aussi n'est-il guère étonnant qu'un peuple familier avec de telles notions ait admis la naissance terrestre d'un Messie dont on n'hésitait pas à affirmer, d'autre part, la pré-existence personnelle.

L'enseignement christologique de Paul est-il conforme à cette théorie judaïque ? Si l'on s'en tient à l'interprétation lit-

¹ XVII, 1. Comp. le passage rabbinique suivant : « Cur ergo nomen meum interrogas ? Nonnunquam facit (sc. Deus) nos ignem, alias ventum, interdum viros, alias denique angelos. » Cité par Lünemann, *Handbuch über den Hebräerbrief* (collection Meyer), 3^e édit., exégèse de I, 7.

² Naissance de Noé d'après Hénoch CVI, 1-6. Comp. Hellwag, art. cité, p. 161.

térale des textes, il y a de fortes vraisemblances en faveur de cette supposition. Christ n'est pas éternel ; d'après l'apôtre il n'est pas égal à Dieu, bien au contraire¹. « Un point que nous devons noter ici, écrit à ce propos M. Menegoz, c'est que l'idée d'une incarnation de la divinité elle-même, l'idée d'un Homme-Dieu, est étrangère à la pensée paulinienne. Ce n'est ni Dieu, ni même une émanation de la divinité dans le sens du gnosticisme, qui s'incarne pour expier les péchés de l'humanité ; c'est un être supérieur, céleste, élevé en puissance et en dignité au-dessus de tout le reste de l'univers, mais créé lui-même. Le Christ n'a pas de position intra-divine. Le monothéisme de l'Ancien Testament reste absolument intact dans la théologie paulinienne². » Aussi bien, le Sauveur des humains demeure essentiellement le même dans les périodes successives de sa vie. « La position du Christ après la résurrection, » explique encore le même auteur, « est certainement beaucoup plus élevée, plus glorieuse qu'avant l'incarnation. Mais la différence porte uniquement sur la dignité, sur la position théocratique, et nullement sur la personnalité métaphysique du Fils de Dieu. Au point de vue métaphysique, le *moi* du Christ ressuscité est absolument identique au *moi* du Fils de Dieu préexistant. Ni l'incarnation, ni la résurrection n'y ont rien changé. C'est la même personne qui traverse trois états d'existence différents³. »

Voilà, approximativement, le résultat auquel conduit l'exégèse littérale. Seulement, pour la théologie évangélique, qui tient à utiliser la pensée de l'apôtre et à se l'approprier, la difficulté qui surgit aussitôt est la suivante. Quel est l'être duquel Paul nous affirme que, « étant en forme de Dieu, il s'est dépouillé lui-même ? » Nous l'avons déjà vu : poser la question, c'est la résoudre ; cet être, c'est Jésus-Christ.

¹ Voir à la p. 287.

² *Le Péché et la Rédemption d'après saint Paul*, p. 190.

³ P. 164 ; comp., dans un sens analogue, Pfleiderer, *der Paul.*, p. 127, 128.

(Phil. II, 5, 6.) Or, qu'est-ce que Jésus-Christ, d'après l'enseignement des épîtres pauliniennes ? Jésus-Christ, c'est le Sauveur historique, « né d'une femme, né sous la loi. » (Gal. IV, 4.) Quand s'est produit d'autre part l'acte de renoncement héroïque dont parle le texte ? (Phil. II, 6, 7.) Avant l'apparition du Fils de Dieu sur la terre, ce qui oblige à conclure que Jésus tout entier, d'après l'apôtre, même dans son humanité, existait déjà alors, c'est-à-dire qu'il était capable de comprendre et de vouloir avant de naître. Or, si de telles croyances pouvaient être familières aux Juifs contemporains du Sauveur, la pensée chrétienne de nos jours aura, sans contredit, beaucoup de peine à les saisir et à les admettre. Nous ne saurions nous représenter en aucune manière qu'un être destiné à vivre d'une existence humaine et réelle ait eu, dans un monde antérieur, son moi formé avec ses qualités psychologiques et sa direction morale déterminée. La relation d'un enfant avec ses ascendants terrestres est bien trop certaine et trop profonde pour qu'une telle théorie soit acceptable¹, et pour qu'elle ne se heurte pas contre toutes nos expériences et toutes nos convictions. Je m'empresse d'ajouter que ce n'est pas une raison pour que Paul, élevé comme il l'avait été, n'ait pas eu cette idée ; seulement, dans cette supposition, il faut se résoudre à accepter un rétrécissement positif de sa pensée, c'est-à-dire que l'interprétation littérale, loin d'enrichir la christologie apostolique, l'appauvrit au contraire et en diminue étrangement la valeur. De deux choses l'une en effet : ou bien nous n'avons, dans cet enseignement ainsi compris, qu'une imagination populaire que la science chrétienne ne saurait prendre au sérieux ; ou bien, si c'est une thèse théologique qu'il vaille la peine de discuter, c'est en tout cas une doctrine fortement atteinte de docétisme. Le Messie qu'on nous représente de la sorte peut avoir eu une apparence humaine ; il n'était pas un homme

¹ Comp. ce que j'en ai dit, I, p. 488, 489.

que nous puissions appeler du nom de frère et qui ait passé par la lutte morale comme nous. Or, Paul affirme, à n'en pas douter, le sérieux de la vie terrestre du Sauveur ; on ne saurait l'accuser d'avoir négligé cette face du problème, puisque, comme il le dit, Christ « né de femme, » s'est rendu « obéissant jusqu'à la mort de la croix. » (Phil. II, 8.) Comment donc l'apôtre a-t-il admis que ce même Jésus préexistait sous une forme humaine ? Quelle signification précise donner à ces déclarations ? Est-il possible d'attribuer à Paul une idée aussi étrange que celle d'un homme réel qui aurait vécu avant de naître ¹ ? N'est-ce pas, jusqu'à un certain point, manquer de sens historique que de comparer cette théologie si vigoureuse et si serrée avec les rêveries fantastiques des apocalypses juives du temps ?

D'ailleurs il est un dernier élément de la question dont il est indispensable aussi de tenir compte. Dans le développement de sa christologie spéculative, Paul emploie maint terme familier aux auteurs alexandrins, à Philon en particulier, d'après lequel le Verbe est « l'organe par lequel le monde a été formé², » le « premier-né de Dieu, » antérieur à toutes choses³. Ces analogies sont même trop frappantes pour être issues d'une rencontre fortuite ; elles doivent correspondre à quelque fait réel. Non que Paul, assurément, se mette à la remorque d'une philosophie, hypothèse qui vient d'être écartée à propos du platonisme⁴. Si le grand docteur chrétien adopte les expressions, c'est pour modifier au contraire les idées, en substituant à

¹ Quant à la théorie philonienne d'une préexistence telle que l'admettait déjà Platon (comp. Pfeleiderer, *der Paul.*, p. 120, 121), elle est en opposition directe avec le réalisme déjà prouvé de l'anthropologie paulinienne. (Voir ce qui en a été dit aux p. 147 et suiv. de ce volume.)

² « Ὅργανον δὲ λόγον θεοῦ, δι' οὗ κατεσκευάσθη » (sc. ὁ κόσμος) : *De Cherubim*, I, 162 (édit. Mangey). — Comp. « δι' οὗ τὰ πάντα. » 1 Cor. VIII, 6 ; Col. I, 16.

³ « Τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον : » *De confus. ling.*, I, 427. (Voir sur tout cela Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, II, p. 877-879, et surtout Zeller, *die Philosophie der Griechen*, 1852, III, p. 613 et suiv.) — Comp. « Πρωτότοκος πάσης κτίσεως. » Col. I, 15.

⁴ Note 1 de cette page.

des théories imparfaites un principe supérieur. Dans l'étendue du monde grec on spéculait sur le fini, sur l'infini et sur les êtres intermédiaires qui les unissent. A cette métaphysique exubérante de laquelle devait sortir un jour la gnose, l'apôtre oppose donc la vraie « sagesse » chrétienne¹ : de là la portée générale de sa doctrine de Christ. Oui, dit-il, il existe celui « par lequel toutes choses ont été faites » et qu'on peut appeler à bon droit « le premier-né » des créatures : c'est le Jésus qui a vécu sur la terre et qui suffit, lui seul, pour répondre à tous nos besoins. En d'autres termes, ce que Paul affirme dans ces propositions, c'est le caractère absolu de l'Evangile tant au point de vue de la connaissance que dans le domaine de la conduite, Christ étant pour les chrétiens la clef des énigmes qui se posent à la pensée, de même qu'il est justice et force dans la sainteté de Dieu. Certes, cette conception présente de glorieux côtés, bien qu'elle soit trop insuffisamment exposée dans les écrits qui nous sont parvenus pour qu'on puisse indiquer jusqu'où l'apôtre en a développé les conséquences. Il ne faut pas oublier que ces sujets sont traités toujours incidemment, à propos de l'œuvre rédemptrice opérée par le Sauveur ou dans le cours d'exhortations pratiques ; aussi devons-nous conclure, à la fin de cette laborieuse étude, que la christologie spéculative de Paul pose les termes du problème plutôt qu'elle ne donne une théorie consistante et qui se prouve dialectiquement. Dans ce premier effort tenté par la pensée chrétienne pour expliquer la valeur absolue de la personne du Christ, il reste assurément bien des obscurités ; à plus d'une reprise, l'esprit s'arrête déconcerté ; il cherche et ne rencontre que le mystère². Voici néanmoins, toutes réserves faites au point de vue logique, quelle est la portée religieuse de cet enseignement. Encore ici, comme ailleurs déjà dans sa doctrine, Paul se heurte

¹ « Ἐν πάσῃ σοφίᾳ. » (Col. I, 28 ; II, 3, 8.)

² A cet égard nous aurons à signaler un progrès très notable dans le système que développe saint Jean.

contre une antinomie, c'est-à-dire qu'il met en présence deux christologies parallèles : l'une expérimentale, qui rappelle et qui formule le fait historique ; l'autre spéculative, que l'apôtre oppose aux théories métaphysiques de son temps. Dans la première, Jésus nous est dépeint comme semblable à nous, lui, le serviteur obéissant, qui s'est chargé devant son Père de nos offenses. Dans la seconde, au contraire, Christ nous apparaît comme différent de nous, comme hautement exalté et même supérieur au monde dans son ensemble, puisqu'il est le principe organique de l'unité des choses, en vue de qui le Dieu des siècles a créé les hommes et l'univers.

Au reste, quelque étrange que semble cette explication, elle peut alléguer en sa faveur des analogies tirées du système même de l'apôtre. Dans sa doctrine de l'œuvre du salut, Paul n'arrive-t-il pas à établir une dualité toute pareille, puisqu'il affirme d'un côté l'universalité de la grâce appropriée par la libre activité de l'homme, tandis que, d'autre part, il ramène tout au décret d'élection du Dieu souverain¹. Et non seulement les deux termes se dressent ainsi dans cet apparent antagonisme, mais l'auteur semble si peu en soupçonner l'antithèse, qu'aucun texte de ses épîtres ne la signale ou n'en discute la solution. Ce silence sur un problème philosophique qui, dans la suite, a passionné comme on sait les esprits, s'explique d'ailleurs sans peine. Irréductible en théorie, l'antinomie de la liberté de la créature et de la toute-puissance de Dieu se résout, de fait, dans la vie du croyant par l'acte de la foi chrétienne ; aussi comprend-on que Paul, qui s'en tient à l'étude du phénomène pratique, ne l'aborde pas même dans ses écrits. Or, tel est, approximativement, le caractère de la difficulté christologique qui vient d'être signalée. Dans les relations qu'il entretient avec Jésus comme dans l'idée qu'il se fait de sa personne, l'enfant de Dieu est sollicité par deux impulsions contraires. D'un côté il demande

¹ Dans le premier sens : Rom. III, 21-26 ; V, 15-21 (comp. 1 Tim. II, 4) ; Phil. II, 12. Dans le deuxième : Phil. II, 13 ; Rom. VIII, 29, 30 ; IX, 15-18.

à avoir un Sauveur qui se rapproche autant que possible de lui, même jusqu'à se charger de ses offenses. Et d'autre part il sent le besoin de s'appuyer sur un être puissant qui le dépasse de toute la distance qu'il y a entre le ciel et la terre, puisqu'autrement ce Rédempteur fléchirait sous le poids de nos fautes au lieu de les enlever. Tantôt donc Christ nous apparaît comme un ami qui se tient bien près de nous, tantôt comme un roi souverain dont la majesté remplit le monde. (Eph. I, 23.) Voilà les deux propositions parallèles que l'apôtre s'applique à maintenir, sans jamais négliger ou supprimer l'un des termes, puisqu'à plusieurs reprises il passe sans transition d'une série à l'autre, et que c'est toujours et d'une manière égale du même Jésus qu'il est question¹ : seulement Paul exprime tout cela dans un langage imagé et populaire, sans donner de formule théorique qui domine l'antithèse ou qui la ramène à l'unité. L'historien doit se borner à reconnaître ce fait, en laissant à la dogmatique le soin de discuter et de développer la solution, si elle existe. Je rappelle cependant que, malgré les obscurités que laisse subsister à cet égard la christologie qui vient d'être esquissée, le caractère constant qu'on y retrouve, comme dans la doctrine paulinienne en général, c'est l'affirmation forte et hardie de l'entière suffisance et de la valeur absolue du christianisme. Christ, toujours Christ, telle est la sainte préoccupation, on pourrait presque dire la pensée obsédante de l'apôtre. C'est de l'œuvre rédemptrice qu'il part, et c'est là qu'il aboutit aussi, même dans les développements didactiques qui semblent le plus inaccessibles. Aux pharisiens épris de légalisme, Paul oppose sans relâche Jésus, notre justice ; aux philosophes spéculatifs qui absorbent l'Évangile dans la métaphysique, il montre également Jésus, médiateur entre Dieu et le monde, unificateur souverain de l'univers. Or, ce Sauveur qui remplit toutes choses est identique au Messie

¹ Col. I, 14, 18-20 ; comp. 15-17 ; Phil. II, 1-4 ; comp. 5-11.

qui est mort sur la croix pour nos offenses, lui, l'homme véritable¹, le restaurateur de l'humanité déchue et troublée par le péché. Aussi le Jésus-Christ de Paul répond-il, lui seul, à tous les désirs et à tous les efforts des disciples qui le reçoivent, besoins intellectuels du penseur qui cherche, au point de vue chrétien, la clef des énigmes de la vie, en même temps qu'aspirations religieuses de celui qui, tourmenté par la soif de la justice, soupire du fond de l'âme après le pardon de son Dieu.

¹ Comp. p. 253 et suiv.

Cinquième subdivision. — Le siècle présent
et le siècle à venir ¹.

CHAPITRE PREMIER

Sauvés en espérance.

A l'exemple des Juifs, qui coupaient la durée des temps en deux séries, le *siècle présent* et le *siècle à venir* ², Paul emploie à plusieurs reprises ce principe de division ; seulement il le transforme pour l'incorporer à l'organisme de son système. Cette opposition, en effet, comme les précédentes, lui était donnée par le fait central autour duquel se déroule sa pensée. En parcourant, ainsi que nous l'avons fait, les trois sphères successives qui correspondent au salut personnel, à la régénération sociale et aux présuppositions transcendantes de cette œuvre de délivrance, nous avons déjà signalé l'antithèse qui, partant de la conversion de l'apôtre sur le chemin de Damas, traverse toute sa théologie. Il nous reste à étendre plus loin encore cette caractéristique en l'appliquant à l'ensemble du développement du monde, ce qui nous amène à considérer le problème des destinées définitives ou de la consommation de l'univers.

De fait, ces questions eschatologiques attirèrent les premières l'attention du grand apôtre, qui les développe déjà dans les deux épîtres aux Thessaloniens. On sait d'ailleurs que ce fut la préoccupation constante des chrétiens durant la

¹ Eph. I, 21 : problème eschatologique.

² Ὁ αἰὼν ὁὗτος, ὁ αἰὼν ὁ μέλλων. (Comp. Bertholdt, § 11 ; Schürer, II, p. 422, 423.)

contre une antinomie, c'est-à-dire qu'il met en présence deux christologies parallèles : l'une expérimentale, qui rappelle et qui formule le fait historique ; l'autre spéculative, que l'apôtre oppose aux théories métaphysiques de son temps. Dans la première, Jésus nous est dépeint comme semblable à nous, lui, le serviteur obéissant, qui s'est chargé devant son Père de nos offenses. Dans la seconde, au contraire, Christ nous apparaît comme différent de nous, comme hautement exalté et même supérieur au monde dans son ensemble, puisqu'il est le principe organique de l'unité des choses, en vue de qui le Dieu des siècles a créé les hommes et l'univers.

Au reste, quelque étrange que semble cette explication, elle peut alléguer en sa faveur des analogies tirées du système même de l'apôtre. Dans sa doctrine de l'œuvre du salut, Paul n'arrive-t-il pas à établir une dualité toute pareille, puisqu'il affirme d'un côté l'universalité de la grâce appropriée par la libre activité de l'homme, tandis que, d'autre part, il ramène tout au décret d'élection du Dieu souverain¹. Et non seulement les deux termes se dressent ainsi dans cet apparent antagonisme, mais l'auteur semble si peu en soupçonner l'antithèse, qu'aucun texte de ses épîtres ne la signale ou n'en discute la solution. Ce silence sur un problème philosophique qui, dans la suite, a passionné comme on sait les esprits, s'explique d'ailleurs sans peine. Irréductible en théorie, l'antinomie de la liberté de la créature et de la toute-puissance de Dieu se résout, de fait, dans la vie du croyant par l'acte de la foi chrétienne ; aussi comprend-on que Paul, qui s'en tient à l'étude du phénomène pratique, ne l'aborde pas même dans ses écrits. Or, tel est, approximativement, le caractère de la difficulté christologique qui vient d'être signalée. Dans les relations qu'il entretient avec Jésus comme dans l'idée qu'il se fait de sa personne, l'enfant de Dieu est sollicité par deux impulsions contraires. D'un côté il demande

¹ Dans le premier sens : Rom. III, 21-26 ; V, 15-21 (comp. 1 Tim. II, 4) ; Phil. II, 12. Dans le deuxième : Phil. II, 13 ; Rom. VIII, 29, 30 ; IX, 15-18.

à avoir un Sauveur qui se rapproche autant que possible de lui, même jusqu'à se charger de ses offenses. Et d'autre part il sent le besoin de s'appuyer sur un être puissant qui le dépasse de toute la distance qu'il y a entre le ciel et la terre, puisqu'autrement ce Rédempteur fléchirait sous le poids de nos fautes au lieu de les enlever. Tantôt donc Christ nous apparaît comme un ami qui se tient bien près de nous, tantôt comme un roi souverain dont la majesté remplit le monde. (Eph. I, 23.) Voilà les deux propositions parallèles que l'apôtre s'applique à maintenir, sans jamais négliger ou supprimer l'un des termes, puisqu'à plusieurs reprises il passe sans transition d'une série à l'autre, et que c'est toujours et d'une manière égale du même Jésus qu'il est question¹ : seulement Paul exprime tout cela dans un langage imagé et populaire, sans donner de formule théorique qui domine l'antithèse ou qui la ramène à l'unité. L'historien doit se borner à reconnaître ce fait, en laissant à la dogmatique le soin de discuter et de développer la solution, si elle existe. Je rappelle cependant que, malgré les obscurités que laisse subsister à cet égard la christologie qui vient d'être esquissée, le caractère constant qu'on y retrouve, comme dans la doctrine paulinienne en général, c'est l'affirmation forte et hardie de l'entière suffisance et de la valeur absolue du christianisme. Christ, toujours Christ, telle est la sainte préoccupation, on pourrait presque dire la pensée obsédante de l'apôtre. C'est de l'œuvre rédemptrice qu'il part, et c'est là qu'il aboutit aussi, même dans les développements didactiques qui semblent le plus inaccessibles. Aux pharisiens épris de légalisme, Paul oppose sans relâche Jésus, notre justice ; aux philosophes spéculatifs qui absorbent l'Évangile dans la métaphysique, il montre également Jésus, médiateur entre Dieu et le monde, unificateur souverain de l'univers. Or, ce Sauveur qui remplit toutes choses est identique au Messie

¹ Col. I, 14, 18-20 ; comp. 15-17 ; Phil. II, 1-4 ; comp. 5-11.

qui est mort sur la croix pour nos offenses, lui, l'homme véritable¹, le restaurateur de l'humanité déchue et troublée par le péché. Aussi le Jésus-Christ de Paul répond-il, lui seul, à tous les désirs et à tous les efforts des disciples qui le reçoivent, besoins intellectuels du penseur qui cherche, au point de vue chrétien, la clef des énigmes de la vie, en même temps qu'aspirations religieuses de celui qui, tourmenté par la soif de la justice, soupire du fond de l'âme après le pardon de son Dieu.

¹ Comp. p. 253 et suiv.

**Cinquième subdivision. — Le siècle présent
et le siècle à venir ¹.**

CHAPITRE PREMIER

Sauvés en espérance.

A l'exemple des Juifs, qui coupaient la durée des temps en deux séries, le *siècle présent* et le *siècle à venir* ², Paul emploie à plusieurs reprises ce principe de division ; seulement il le transforme pour l'incorporer à l'organisme de son système. Cette opposition, en effet, comme les précédentes, lui était donnée par le fait central autour duquel se déroule sa pensée. En parcourant, ainsi que nous l'avons fait, les trois sphères successives qui correspondent au salut personnel, à la régénération sociale et aux présuppositions transcendantes de cette œuvre de délivrance, nous avons déjà signalé l'antithèse qui, partant de la conversion de l'apôtre sur le chemin de Damas, traverse toute sa théologie. Il nous reste à étendre plus loin encore cette caractéristique en l'appliquant à l'ensemble du développement du monde, ce qui nous amène à considérer le problème des destinées définitives ou de la consommation de l'univers.

De fait, ces questions eschatologiques attirèrent les premières l'attention du grand apôtre, qui les développe déjà dans les deux épîtres aux Thessaloniens. On sait d'ailleurs que ce fut la préoccupation constante des chrétiens durant la

¹ Eph. I, 21 : problème eschatologique.

² *Ὁ αἰὼν οὗτος, ὁ αἰὼν ὁ μέλλων.* (Comp. Bertholdt, § 11 ; Schürer, II, p. 422, 423.)

période des origines : dans son discours initial, par exemple, Pierre commence par proclamer l'avènement du Messie, pour établir ensuite les conditions du salut ainsi réalisé. Chronologiquement, la pensée paulinienne suit une marche analogue, quoique, dans l'ordre logique, l'eschatologie ne vienne qu'en dernier lieu comme couronnement du système. Dès ici-bas, en effet, ainsi que l'apôtre l'affirme partout dans ses écrits, les croyants possèdent la vie. Justifiés par la foi, ils jouissent d'une paix inaltérable en Jésus-Christ (Rom. V, 1) ; en leur qualité d'enfants de Dieu, ils sont même les héritiers de toutes choses. (Gal. IV, 7 ; 1 Cor. III, 21-23 ; Rom. VIII, 17.) Mais ce patrimoine glorieux, ils ne l'ont encore qu'en partie. L'Esprit par lequel le Seigneur les a scellés n'est pour eux qu'un acompte, une promesse¹. En un mot, d'après l'enseignement de Paul, nous ne sommes sauvés qu'en espérance, et du milieu des souffrances de cette vie nous soupçons après l'affranchissement. (Rom. VIII, 23, 24 ; 2 Corinthiens V, 4.)

Or, cette rédemption à venir n'est pas seulement l'objet des prières individuelles des croyants ; c'est à ce but aussi que tendent, avec non moins d'ardeur, les efforts collectifs de l'Eglise. Dans le temps actuel le prince de ce monde épie les fidèles ; il les enveloppe de ses embûches ; avec une ténacité que rien ne lasse il s'acharne à leur perdition. Pour lui résister, une lutte opiniâtre est nécessaire. (Eph. VI, 11-17.) Mais après le combat viendra le repos ; après les travaux douloureux, la victoire. (Rom. XVI, 20 ; Phil. III, 14.) La nature physique elle-même n'est-elle pas en souffrance, jusqu'à ce que, secouant sa triste servitude, elle obtienne en partage « la liberté de la gloire des enfants de Dieu ? » (Rom. VIII, 21.) Ce contraste entre le présent et l'avenir éclate à chaque page dans les écrits de l'apôtre : c'est du présent que nous nous sommes occupés jusqu'ici dans notre étude ; il nous reste donc à tourner nos regards vers l'ave-

¹ Double idée de ἀρραβών : Eph. I, 14.

nir, pour rechercher comment Paul a conçu ce triomphe qu'il attendait avec une si ferme assurance, et dont la perspective radieuse illuminait sa vie et faisait bondir son cœur.

Ici, cependant, il faut signaler dès l'abord une difficulté de méthode. Plusieurs des faits qu'il s'agit de grouper ayant le même plan dans la perspective prophétique, le principe de division ne saurait être tiré du sujet même : aussi doit-on se borner à suivre l'ordre chronologique des épîtres pauliniennes, marche qui s'impose du reste en face des théories critiques que développent quelques théologiens de nos jours. Ces auteurs, en effet, supposent qu'il s'est produit un changement marqué dans l'eschatologie professée par l'apôtre. D'après leur interprétation, Paul serait parti de la théorie judaïque du Scheol, c'est-à-dire qu'il aurait admis d'abord un intervalle entre la mort des hommes et leur résurrection, et ensuite, tout au terme, un jugement d'apparat au son éclatant de la trompette. Tel aurait donc été l'enseignement des plus anciens écrits, et c'est dans la suite seulement que se serait formée l'idée évangélique selon laquelle, par le fait que le croyant possède la vie en Christ, il ne peut mourir sans entrer aussitôt et pour toujours dans la communion de son maître¹. La doctrine paulinienne a-t-elle passé réellement par ces phases successives ? Discernons, dans l'œuvre du grand missionnaire des Gentils, une telle transformation d'idées ? Le seul moyen de contrôler cette supposition, c'est de répartir en deux groupes les lettres en question, ce que nous ferons en analysant à part l'eschatologie contenue dans les épîtres qui viennent les premières en date.

¹ Ce point de vue général étant reçu, on peut insister plus ou moins sur le désaccord des deux conceptions qu'on attribue à l'apôtre. La tendance modérée est représentée, entre autres, par Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, II, p. 209-223 ; Sabatier, *l'Apôtre Paul*, p. 155-160 ; Immer, *Theologie des N. T.*, p. 216-224, 348-357.

CHAPITRE II

L'eschatologie des deux épîtres aux Thessaloniens.

Lorsque Paul rédigea ces deux écrits, il était au plus fort de sa lutte avec le judaïsme. Il ne s'agit donc pas des judéo-chrétiens, c'est-à-dire des docteurs qui se réclamaient eux aussi de Jésus-Christ, mais en maintenant dans l'Eglise l'obligation des observances légales. Ces hommes-là n'avaient pas encore ostensiblement attaqué l'Evangile de l'apôtre, puisque l'épître aux Galates révèle leur antagonisme pour la première fois. Non, c'est de la part des Israélites proprement dits que Paul avait eu à souffrir à l'époque où nous transportent ses plus anciennes épîtres. Je rappelle, en effet, qu'il les écrivit à Corinthe, dans les années 53 et 54¹ ; or, durant ce second voyage missionnaire, presque partout l'apôtre avait été en butte aux hostilités brutales de gens de sa nation² : de là l'indignation profonde qui s'était amassée dans son cœur contre ces adversaires obstinés de l'Evangile. « Ce sont ces Juifs, s'écrie-t-il, qui ont fait mourir le Seigneur Jésus et les prophètes, qui nous ont persécutés, qui ne plaisent point à Dieu et qui sont ennemis de tous les hommes, nous empêchant de parler aux païens pour qu'ils soient sauvés, en sorte qu'ils ne cessent de mettre le comble à leurs péchés. Mais la colère est arrivée sur eux jusqu'à son terme³. » (1 Thess. II,

¹ Voir à la p. 110.

² A Thessalonique (Act. XVII, 1-9), à Bérée (v. 10-14), à Corinthe. (XVIII, 12-17.)

³ « Ἐφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος. » (Vers. 16.) *Ἐἰς τέλος*, « jusqu'à la fin, » marque l'achèvement, le comble. (Luc XVIII, 5 ; Jean XIII, 1.) *Φθάνειν εἰς*,

15, 16.) Cette extrême tension dans les relations de Paul avec son peuple est un fait qu'il importe de noter si l'on veut comprendre en quelque mesure l'eschatologie contenue dans les écrits de la première période.

Une autre circonstance dont il est nécessaire aussi de tenir compte, c'est que les lecteurs de l'apôtre, de leur côté, avaient eu à subir de la part de leurs compatriotes d'injustes et cruelles persécutions. (1 Thess. II, 14.) L'Eglise de Thessalonique avait grandi au milieu des orages ; ballottée par les vents contraires, elle était fatiguée de la lutte : de là la tendance eschatologique très marquée des deux lettres que Paul lui adresse. L'affranchissement que les chrétiens opprimés hâtent de leurs désirs avec une telle ardeur, ils l'obtiendront, dit-il, « lors de l'avènement du Seigneur Jésus avec tous ses saints¹ : » ce principe posé, l'apôtre établit dans quelles conditions s'accomplira cette glorieuse délivrance.

Nous avons déjà montré que l'Eglise primitive unanime attendait la venue imminente du Sauveur². Une crainte, cependant, tourmentait les fidèles de Thessalonique. Ils se demandaient ce que deviendraient ceux d'entre eux qui seraient morts avant ce triomphe de leur maître. Les frères déjà retirés n'auraient-ils aucune part à la victoire ? Voilà la question qu'on se posait avec angoisse et à laquelle Paul répond dans un fragment eschatologique que nous avons à considérer tout d'abord.

« Nous ne voulons pas, frères, dit-il, que vous soyez dans l'ignorance au sujet de ceux qui sont morts, afin que vous ne vous affligiez pas comme le font ceux qui n'ont point

atteindre, parvenir à, par exemple « *Ἰσραὴλ εἰς νόμον δικαιοσύνης οὐκ ἔφθασεν.* » (Rom. IX, 31 ; comp. Phil. III, 16 ; Matth. XII, 28.) La colère, veut dire le texte, n'est pas sur eux en partie seulement, mais elle atteint la limite au delà de laquelle il faut qu'elle déborde. Or, si le déplaisir souverain de Dieu cesse d'être retenu, c'est pour se transformer en châtiment : cette expression marque donc l'imminence de la peine.

¹ 1 Thess. III, 13. (« *ἐν τῇ παρουσίᾳ.* ») La « parousie » ou « présence, » terme technique de l'eschatologie juive pour désigner la venue du Messie.

² P. 61-64.

d'espérance. Car si nous croyons que Jésus est mort et qu'il est ressuscité, nous devons croire aussi que Dieu ramènera par Jésus et avec lui ceux qui sont morts. » (1 Thess. IV, 13, 14.) Ce que Paul affirme donc, c'est que la résurrection de Christ se reproduira chez tous les siens ; eux aussi reviendront à la vie à la suite du Sauveur, car autrement celui-ci ne serait pas le vainqueur de la mort et du sépulcre. Mais à quel moment associera-t-il ainsi ses disciples à son triomphe ? Quand se fera cette transformation glorieuse ? L'apôtre continue, toujours plus solennel dans l'expression de sa ferme assurance. « Car nous vous disons ceci par la parole du Seigneur, c'est que nous, les vivants, restés jusqu'à l'avènement du Seigneur, nous ne devancerons pas ceux qui sont morts. Car le Seigneur lui-même descendra du ciel avec cri de commandement, avec voix d'archange et trompette de Dieu, et ceux qui sont morts en Christ ressusciteront premièrement. Ensuite nous, les vivants, qui serons restés, nous serons enlevés tous ensemble avec eux sur les nuées, dans les airs, à la rencontre du Seigneur, et ainsi nous serons toujours avec le Seigneur. Consolerez-vous donc les uns les autres par ces paroles. » (Vers. 15-18.)

Quelques indications préalables sur la date que Paul assigne aux événements qu'il décrit en ces termes. Le sens paraît être qu'il les attendait dans un avenir si rapproché que rien ne l'empêcherait de vivre à cette époque : seulement, la réalité ayant démenti cette espérance, on a proposé des solutions diverses pour mettre ce passage d'accord avec les faits. Quelques-unes de ces explications, il est vrai, seront difficilement acceptées de nos jours, celle de Calvin entre autres, qui suppose que Paul, — d'ailleurs sans se faire d'illusions, — s'exprime comme il le fait dans le seul but d'inspirer à tous la vigilance¹. Mais on se demande alors pourquoi, si l'apôtre savait

¹ *Commentaires sur le Nouveau Testament* (édit. de Paris, 1855), IV, p. 137.

« que Christ ne viendrait pas si tost, » il dit précisément le contraire de ce qu'il croit, au lieu de se borner à avertir les fidèles en leur rappelant leur ignorance. Cette exégèse étant donc écartée avec raison, l'opinion générale des théologiens qui répugnent à admettre une erreur chez un apôtre est la suivante : ils pensent échapper à la difficulté en étendant le plus possible le sens du *nous* qu'emploie le texte. « Nous, dit-on, c'est l'ensemble des disciples, du moins de ceux qui seront encore vivants lors de la venue du Seigneur. »

Qu'on ne presse pas trop les termes, rien de plus naturel : il serait excessif, par exemple, de faire dire à Paul qu'il était *certain* de ne pas mourir avant la « parousie. » Sous la plume du grand docteur chrétien, une affirmation si catégorique serait certes bien étrange ; car enfin, qui de nous connaît l'instant de son départ, et comment supposer que, sur ce point, Paul ait prétendu être mieux renseigné que Christ lui-même ? (Marc XIII, 32.) Le rapprochement de deux paroles de la première épître aux Corinthiens montre d'ailleurs dans quel sens il faut entendre la pensée de l'apôtre. Au ch. XV, v. 52, parlant du dernier jour, il se place au nombre des vivants : « La trompette sonnera, dit-il, et les morts ressusciteront,... et nous, *nous* serons transmués, — » tandis qu'au ch. VI, v. 14, il se range dans la catégorie des morts : « Dieu, qui a ressuscité le Seigneur, *nous* ressuscitera *nous* aussi par sa puissance ¹. » Mais si l'étude comparative des textes invite incontestablement à la prudence, quelques adoucissements qu'on y apporte, il faut reconnaître que Paul, sans prétendre fixer de date exacte, n'en attendait pas moins la fin du monde dans un avenir très rapproché. Si je disais, par exemple : « *Ceux d'entre nous* qui verront l'an 1900, » je réserverais sans doute la possibilité d'être, moi personnellement, mort à cette époque ; mais du même coup je donnerais à entendre que, selon toute apparence, un certain nombre de ceux aux-

¹ Dans les deux cas il y a le même pronom (*ἡμεῖς*, *ἡμᾶς*), le *ἑμᾶς* du texte reçu, dans VI, 14, étant décidément inauthentique.

quels je m'adresse seront encore vivants. Aucun de nos contemporains n'aurait l'idée d'écrire : « Ceux d'entre nous qui verront l'an 2000, » ce qui montre bien que l'expression, — plus précise encore, — adoptée par l'apôtre ¹ peut autoriser un écart d'un certain nombre d'années, mais pas au delà de la première ou de la seconde génération des chrétiens.

J'ajoute que ce sens du texte est confirmé par un détail curieux de la deuxième épître. Dans cette lettre, rédigée fort peu de temps après, Paul censure la conduite de membres de l'Eglise qui cessaient de travailler (III, 11) ; bien plus, la cause de ce désordre est indiquée par un autre passage du même écrit, d'après lequel ces disciples considéraient le jour du Seigneur comme imminent ² au point de laisser leurs occupations quotidiennes. « A quoi bon, se disaient-ils sans doute, porter le fardeau de chaque jour, alors qu'à l'instant même peut arriver la grande crise finale ? » Ces chrétiens ne se bornaient donc pas à attendre le retour du Christ de leur vivant, car, s'ils avaient eu devant eux ne fût-ce que vingt ou trente ans, ils n'auraient pas eu l'idée de tout quitter, l'événement étant encore trop éloigné, dans cette supposition, pour entraîner une telle conséquence. Nul de nous, par exemple, n'ignore la proximité relative de l'heure de sa mort, ce qui ne change rien, cependant, au train de notre activité ordinaire, tandis qu'il n'en serait certes pas de même si nous étions assurés d'être à peu de semaines seulement du jour fatal. Les Thessaloniens pensaient, eux, que la délivrance allait venir, qu'elle « était là ; » or, en les mettant en garde contre cette illusion, Paul leur recommande de ne se laisser troubler « ni par esprit, ni par parole, ni par lettre qui lui soit attribuée » (II, 2), ce qui pourrait, il est vrai, s'appliquer à des textes apocryphes circulant dans l'Eglise sous le nom de l'apôtre,

¹ « *Ἰμεις οἱ ζῶντες* » (v. 15, 17), et non *οἱ ἡμῶν* ou *οἱ ἐν ἡμῖν*.

² « *Ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου*. » (II, 2.) *Ἐνέστηκεν* marque un avenir immédiat, si rapproché même qu'il se confond avec l'heure actuelle. (Comp. « *οὔτε ἐνεστώτα οὔτε μέλλοντα*, » les choses présentes et les choses à venir, dans Rom. VIII, 38.)

mais ce qu'on peut entendre aussi d'une épître authentique faussement interprétée, de laquelle certains membres exaltés tiraient les conclusions fâcheuses que répudie saint Paul¹. Au reste, à supposer même qu'il s'agisse d'écrits de provenance inconnue ou de propos oiseux, de telles idées auraient difficilement trouvé du crédit chez les chrétiens si elles ne s'étaient fondées en quelque mesure sur l'enseignement apostolique. Tout nous ramène donc à notre affirmation précédente : les excès que signale le fondateur de l'Eglise n'étaient que l'exagération malade de sa doctrine, ce qui l'obligeait d'autant plus à les combattre avec énergie et sans merci.

Mais comment s'expliquer que Paul se soit ainsi trompé sur cette question de date ? Pour juger son erreur sans en exagérer la portée, il suffit, me paraît-il, de tenir compte des trois remarques suivantes, qu'il ne sera pas inutile de présenter au lecteur.

a) L'illusion de l'apôtre était commune à tous les chrétiens de la primitive Eglise ; nous avons même montré qu'elle ne pouvait guère manquer de se produire dans leur situation². L'ère messianique étant ouverte par l'œuvre de Jésus-Christ, les disciples étaient conduits tout naturellement à séparer ce que les Juifs avaient groupé dans les limites d'une même période. Or, dès qu'on distinguait de la sorte entre le passé et l'avenir, entre une venue dans l'humiliation et une apparition couronnée de gloire, il était impossible de prévoir, à l'origine, la longue série de siècles qui devaient s'écouler avant l'avènement définitif du Messie.

b) L'expression solennelle qui ouvre la péricope : « Nous vous déclarons par la parole du Seigneur » (1 Thess. IV, 15) semble, il est vrai, rendre plus grave la méprise de l'apôtre. Il se peut, toutefois, que ces mots fassent allusion à quelque

¹ « *Μήτε δὲ ἐπιστολῆς ὡς δὲ ἡμῶν* » (II, 2), c'est-à-dire comme si c'était de nous que venait la pensée que vous avez cru discerner dans cette lettre.

² P. 64.

parole de Jésus transmise verbalement et que Paul aurait interprétée selon les idées de son époque. Et même s'il veut parler d'une révélation reçue de Jésus-Christ, cette communication ne portait pas en tous cas sur la date du dernier jour, car ce n'est pas de cela qu'on se préoccupait dans l'Eglise de Thessalonique. Ce qui troublait les chrétiens de cette ville, c'était, le texte nous l'indique, l'ignorance où ils étaient au sujet de ceux d'entre eux qui les avaient quittés ou qui mourraient encore jusqu'au retour du Sauveur. Voilà le point spécial que Paul tient à bien éclaircir, et dont la solution demeure indépendante de toute chronologie. A quelque moment que Christ revienne chercher les siens, il trouvera sur la terre un noyau de croyants ; mais ce qui doit dissiper les inquiétudes contre lesquelles s'élève surtout l'apôtre, c'est que la situation des fidèles déjà morts ne sera en rien inférieure, puisque tous au contraire monteront « ensemble sur les nuées à la rencontre du Seigneur. »

c) Reste le fait que Paul et les premiers chrétiens se sont trompés sur une question de date ; mais le Nouveau Testament nous donne d'autres exemples d'erreurs pareilles qui se sont rectifiées ensuite : tout ce qu'il faut en conclure, c'est que les apôtres n'ont pas eu, quoiqu'on dise, le privilège de l'infailibilité. Saint Pierre ne déclare-t-il pas devant Corneille qu'il s'est produit un renversement dans ses idées sur la position religieuse des Gentils ? (Act. X, 28.) Or si, dans ce cas particulier, Christ s'était servi d'une vision pour instruire son disciple, ne peut-il pas employer aussi des moyens ordinaires et surtout l'expérience, qui vint montrer aux fidèles, à mesure que s'enfuyaient les années, que la fin du monde était bien moins prochaine qu'on ne l'avait cru d'abord ? Rien de plus naturel, je le répète, que cette illusion de la primitive Eglise, dont il est nécessaire, d'autre part, de tenir compte dans un exposé systématique, pour apprécier l'action qu'elle exerça, par la force des choses, sur les croyances eschatologiques des chrétiens de ce temps.

Quant à l'enchaînement des grandes scènes finales, l'apôtre groupe en deux actes principaux ¹ les faits complexes dont l'ensemble constitue « la parousie. » Premièrement, dit-il, les morts ressusciteront à la voix puissante du Seigneur. Ensuite, ces morts ressuscités s'unissant aux disciples encore vivants, tous ensemble seront enlevés sur les nuées, triomphe glorieux que Jésus réserve à son Eglise. Il faut remarquer en effet que Paul ne traite, dans ce morceau, que de la destinée future des fidèles. Aucun texte de l'épître ne jette quelque jour sur le mystérieux problème de la peine des réprouvés, l'apôtre se bornant à affirmer l'égalité de privilèges des chrétiens morts et des chrétiens vivants lors de l'apparition de leur maître.

Restreint à ces limites, l'enseignement qui vient d'être exposé n'en produit pas moins une impression profonde. Loin de se calmer, l'agitation des Thessaloniens ne fit que changer de forme. Sous le poids de la persécution qui ne cessait de sévir (2 Thess. I, 4-7), l'Eglise appelait avec toujours plus d'ardeur la délivrance, hâtant de ses prières la venue libératrice du Seigneur. Aussi l'apôtre, inquiet de cette extrême tension, envoya-t-il bientôt après une seconde lettre pour consoler les chrétiens en les exhortant à la patience. Avec une sainte indignation contre les oppresseurs, il atteste d'abord la sérieuse réalité de la justice divine. Christ redescendra du ciel, Paul l'a déjà dit et il le répète encore ; mais il ajoute que, si le Fils de Dieu doit apparaître « entouré des anges de sa puissance, » ce n'est pas seulement pour donner du repos à son Eglise, c'est aussi pour punir ceux qui se montrent obstinément rebelles à la vérité. « Ils auront, dit-il, pour châtiment une ruine éternelle, loin de la face du Seigneur et de la gloire de sa force, lorsqu'il viendra pour être, en ce jour-là, glorifié dans ses saints et admiré dans tous ceux qui auront cru.... » (I, 7-10.)

¹ « Πρῶτον..., ἔπειτα. » (Vers. 16, 17.)

Que sera cette peine dont Jésus frappera les ennemis de l'Evangile ? Le texte parle d'une « ruine éternelle loin de la face du Seigneur » (v. 9), image qui dépeint la malédiction des réprouvés comme équivalant à la perte de la vie, à la crise par laquelle se termine l'existence des hommes ici-bas ¹. Mais cette destruction doit-elle être assimilée à l'anéantissement, à la cessation définitive de l'être ? L'analogie établie avec la mort physique, que ni les Juifs ni les Grecs n'ont comprise de la sorte, ne favorise guère cette supposition. D'après la croyance qu'ils professent également, les trépassés vivent d'une autre vie, mais ils n'en vivent pas moins, leur personnalité subsiste ², ce qui conduit à l'idée que, même après leur départ de cette terre, les méchants gardent, selon l'apôtre, le sentiment plus ou moins distinct de l'existence ; seulement c'est une existence misérable « loin de la face de Dieu. » La même conclusion ressort de l'expression du v. 6 : « Rendre l'affliction à ceux qui vous affligent, » ce mot désignant très nettement la souffrance, c'est-à-dire le contraire de l'insensibilité ³. Or, — toujours d'après saint Paul, — cette situation douloureuse ne saurait avoir de terme ; c'est une peine qui se prolonge sans que rien en restreigne les effets ni la durée ⁴. Au reste, dans le fragment qui vient d'être analysé, l'apôtre ne fait guère que reproduire l'eschatologie de son époque ; la suite de l'épître contient un morceau bien plus original, qui a souvent excité la curiosité des critiques et des commentateurs.

¹ Ὁλεθρος, de ὀλλυμι ou ἀπόλλυμι. Tel est le sens qu'on trouve, par exemple, dans Math. II, 13 ; VIII, 25.

² Comp. la conception des ombres qui peuplent le séjour des morts d'après la mythologie grecque ; quant à la tradition hébraïque, relire, par exemple, la scène dramatique de la descente du roi de Babylone dans le Scheol. (Es. XIV, 4 et suiv.)

³ Θλίψις, de θλίβω, serrer, presser.

⁴ « Ὁλεθρον αἰώνιον » (v. 9) ; αἰώνιος n'exprime pas, il est vrai, l'idée négative de l'éternité (ce qui est au-dessus ou en dehors du temps), mais bien la notion positive d'une suite indéfinie de périodes (αἰών). D'autre part, il ne faut pas oublier que la même épithète est appliquée à l'état de félicité des bienheureux, à la vie éternelle illimitée. (« Ζωὴ αἰώνιος, » Rom. V, 21.)

Pour en donner en quelque mesure l'intelligence, je rappelle d'abord que, si la première lettre de Paul avait calmé les inquiétudes des fidèles au sujet de leurs morts, d'autres causes plus sérieuses de troubles n'avaient pas tardé à se produire. Séduits par l'illusion que le monde allait finir, plusieurs disciples vivaient dans le désordre : non seulement ils avaient cessé de travailler, mais ils « s'occupaient de choses vaines » (III, 6, 11), passant sans doute leur temps à répandre dans l'Eglise leurs rêveries, sur quoi l'apôtre les exhorte à l'obéissance due au devoir. (Vers. 12.) Or, pour dissiper d'autant mieux ces agitations et ces erreurs, Paul tient à établir exactement sa pensée. S'il croit, explique-t-il, au retour glorieux de Jésus-Christ, ce n'est certes pas qu'il veuille affranchir les chrétiens des obligations régulières de la vie : n'a-t-il pas été lui-même « dans la peine et nuit et jour à l'œuvre, afin de n'être à charge à aucun » de ses amis ? (III, 7-10.) D'ailleurs de graves événements doivent précéder l'heure solennelle de la fin de toutes choses, et Jésus ne se manifestera dans sa puissance que lorsque auront paru ces signes avant-coureurs. Que les fidèles contiennent donc leur légitime impatience ; qu'ils s'appliquent plutôt à se préparer par la prière, pour traverser avec vigilance et avec joie les temps difficiles qui vont venir.

« Nous vous demandons, frères, quant à la venue de notre Seigneur Jésus-Christ et quant à notre réunion avec lui, de ne pas être si vite ébranlés dans votre bon sens, et de ne vous laisser troubler ni par esprit, ni par parole, ni par épître, comme si tout cela venait de nous et comme si le jour du Seigneur était là. Que personne ne vous séduise d'aucune manière ; car il faut d'abord que vienne l'apostasie ¹ et que se révèle l'homme de péché, le fils de la perdition, l'adversaire, qui s'élève contre tout ce qui s'appelle Dieu ou contre

¹ « Ὅτι ἐὰν μὴ ἔλθῃ ἡ ἀποστασία. » (Vers. 3.) Phrase interrompue : le verbe dépendant de ὅτι manque et doit être suppléé. (D'après le v. 2, par exemple, ὅτι οὐκ ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου, ἐὰν μὴ....)

ce qu'on adore, jusqu'à s'asseoir dans le temple de Dieu en se présentant lui-même comme Dieu. Ne vous souvenez-vous pas que, lorsque j'étais encore auprès de vous, je vous disais ces choses ? Et maintenant vous savez ce qui le retient, afin qu'il ne se révèle que dans son temps. Car le mystère de l'iniquité déploie déjà sa force ; seulement il faut que celui qui le retient à cette heure ait disparu. Alors se révélera l'impie, que le Seigneur Jésus détruira par le souffle de sa bouche et qu'il anéantira par l'éclat de son avènement, impie dont l'avènement est selon la puissance de Satan, avec toutes sortes de miracles, de signes et de prodiges de mensonge et avec toutes les séductions de l'injustice pour ceux qui périssent, parce qu'ils n'ont pas reçu l'amour de la vérité pour être sauvés.... » (II, 1-10.)

Les idées suivantes se dégagent de ce curieux passage.

a) A l'époque où Paul compose son écrit, le monde est travaillé par un principe caché, mais agissant, « le mystère de l'iniquité, » dont on sent sourdement déjà la puissance ¹.

b) Le développement complet en est cependant arrêté pour l'heure par une force ², laquelle se concentre en une personne ³, qui s'interpose afin de retenir l'expansion désorganisatrice du mal.

c) Mais le temps approche où cet obstacle salutaire disparaîtra. Alors, toutes les digues tombant, l'iniquité se déchaînera dans sa violence ⁴. « L'adversaire ⁵ » se montrera, fertile en « miracles de mensonge, » passionnément hostile au bien, lui, « l'homme de péché, » — « l'impie » dont la haine

¹ « Τὸ γὰρ μυστήριον ἡδὴ ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας. » (Vers. 7.) *Μυστήριον*, chose secrète, mais destinée à venir à la lumière, les deux notions de *μυστήριον* et de ἀποκαλυφθῆναι étant ainsi corrélatives. (Comp. Rom. XVI, 25.)

² « Τὸ κατέχον. » (Vers. 6.)

³ « Ὁ κατέχων. » (Vers. 7.)

⁴ « Ἀποστασία » (v. 3), défection religieuse ; comp. « ἀποστασίαν ἀπὸ Μωυσέως. » (Act. XXI, 21.)

⁵ « Ὁ ἀντικείμενος » (v. 4) ; d'après le contexte, ennemi de Dieu et de son Fils Jésus-Christ ; comp. ἀντίχριστος de I Jean II, 18.

s'acharne contre la religion et contre Dieu ¹, d'autant plus opiniâtre dans son inimitié qu'il ose se substituer au maître souverain dont il profane le temple ².

d) Cet ennemi, néanmoins, en dépit de son prestige et de ses efforts de séduction, est irrémédiablement voué à la ruine ³. A peine se sera-t-il manifesté que Christ le détruira par le souffle de sa bouche et par le seul éclat de sa présence. A ce moment les rachetés de Jésus obtiendront la délivrance, associés pour toujours au triomphe de leur glorieux Rédempteur.

On le voit, dans cet étrange fragment, l'apôtre établit un parallélisme exact entre l'antechrist et le Messie. Tous deux opèrent des miracles ; tous deux sont soustraits aux regards des humains jusqu'à ce qu'ils « apparaissent » lors de leur avènement ⁴ : mais c'est à Jésus-Christ, le Fils de Dieu, que reviendra la victoire. Que sera donc la lutte entre ces deux pouvoirs ? A quoi Paul fait-il allusion ? On comprend que cette énigme ait reçu des solutions diverses. Beaucoup de théologiens, dans l'ancienne Eglise et jusqu'à notre temps, ont cherché dans ce morceau la clef de l'histoire de leur époque, interprétant le texte apostolique dans le sens de leurs idées ou dans l'intérêt de leur parti. On a successivement identifié « l'homme de péché » avec Mahomet, avec le pape, avec Luther, avec l'empereur Napoléon, tandis que d'autres auteurs cherchent dans ces versets la description de faits encore in-

¹ « Ὑπεραίρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα. » (Vers. 4.) Cet antechrist déteste « tout ce qui porte le nom de Dieu, » bien plus, toute puissance même qu'on adore (σέβασμα, idée plus générale). Toutes les religions sont donc l'objet de ses violences, puisqu'il n'est pas jusqu'au paganisme qui ne révèle et qui n'entretienne, d'après l'apôtre, le besoin que l'homme éprouve de s'élever jusqu'à Dieu. (Comp. Act. XVII, 23.)

² « Ὁ ναός » (v. 4 : à relever l'article) était la désignation ordinaire du sanctuaire de Jérusalem. (Matth. XXIII, 16, 35 ; XXVII, 5, 51, etc.)

³ « Ὁ νῦν τῆς ἀπωλείας » (v. 3) ; homme destiné à la perdition (hébraïsme). Comp. Jean XVII, 12, qui applique le même terme à Judas Iscariot.

⁴ Comp. ἀποκαλύπτεσθαι, παρουσία, employés en parlant de l'adversaire. » (Vers. 8, 9.)

connus qui se produiront aux jours de la « parousie ¹. » Cependant, en face de cette grande variété, il est nécessaire de rappeler dans quelles conditions le problème se présente. Est-il admissible que Paul se soit préoccupé d'événements lointains alors qu'il croyait la fin du monde si rapprochée ? Poser la question, c'est la résoudre. Qu'importaient à l'apôtre Luther, le pape ou l'empereur des Français ? En quoi les destinées de ces hommes ou de tel de nos contemporains avaient-elles de l'intérêt pour les chrétiens de la primitive Eglise ? Quelles directions pratiques pouvaient-elles leur donner sur la conduite à tenir ? Si Paul avait su que plus de dix-huit cents ans s'écouleraient entre son époque et le retour du Seigneur, son eschatologie en eût été, — qui pourrait le nier ? — singulièrement modifiée. D'autant plus arbitraire est-il de chercher dans ses écrits l'intelligence de faits sans rapport avec son siècle et qui dépassent absolument le cercle de sa pensée. Tout ce que l'exégèse peut essayer, c'est d'établir en quelque mesure l'idée que Paul s'est faite des catastrophes dont il discernait les signes avant-coureurs ; et encore faut-il convenir que le texte est bien trop obscur pour qu'il soit possible d'en tirer une conception dont l'évidence s'impose. On remarquera que l'apôtre, lorsqu'il traite de ces sujets, n'en parle qu'à demi-mot, dans un langage mystérieux, par allusions voilées que seuls les initiés pouvaient comprendre. Aussi bien les chrétiens de Thessalonique avaient été les auditeurs de Paul, qui leur avait fait part, sans doute fort en détail, de ses espérances et de ses craintes, et qui se borne par conséquent, dans l'épître qu'il leur adresse, à les renvoyer à cet enseignement ². Or, l'exégèse moderne n'étant pas dans le secret et ne possédant aucun moyen de combler

¹ Lire, par exemple, le résumé de ces opinions dans le commentaire de Lünemann (*Exegetisches Handbuch* de Meyer), p. 214-230 de la 3^e édit. ; comp. Farrar, *the Life and Work of St. Paul*, p. 348-351, 726-729.

² « Οὐ μνημονεύετε ὅτι ἔτι ὦν πρὸς ὑμᾶς τὰυτα ἔλεγον ὑμῖν » (v. 5) ; « Καὶ νῦν... οἴδατε. » (Vers. 6.)

cette lacune, la plus grande prudence s'impose à l'historien qui s'efforce de n'admettre que ce qu'il est en mesure de prouver.

Cette réserve faite, on peut fixer cependant jusqu'à un certain point le sens que l'apôtre attachait à quelques-uns des termes qu'il emploie. Il est vraisemblable, par exemple, que « la puissance qui retient » n'est autre que l'empire de Rome, tantôt conçu comme organisme politique ¹, tantôt représenté dans la personne du souverain ². Quant à « l'homme de péché, » il est moins facile de dire au juste qui il était : cette conception provenant de l'eschatologie judaïque, et les Juifs faisant sortir l'antechrist du paganisme, il paraîtrait naturel d'interpréter dans ce sens le texte apostolique. On pourrait penser, entre autres, au règne de Néron, retardé pour un peu de temps par la vie de Claude, mais qui apparaissait déjà en perspective, et dont certains signes faisaient prévoir les souillures et les excès. La tentative insensée de Caligula, qui non content de se proclamer Dieu, voulut faire ériger sa statue à Jérusalem dans le temple ³, aurait fourni l'idée d'un être irréligieux, d'un impie qui brave Jéhova jusque dans son sanctuaire ⁴. Ces rapprochements qu'on a faits quelquefois de nos jours ne manquent pas de justesse et, lorsqu'on en tient compte, ils nous montrent Paul suivant d'un regard perspicace les événements politiques de son temps. D'autre part des arguments plus sérieux peuvent être avancés à l'appui de l'autre hypothèse principale, celle d'un antechrist sortant du judaïsme ⁵. Il y aurait à faire remarquer, en effet, que « l'apostasie » dont parle le texte doit s'entendre plutôt, d'après le sens ordinaire de ce mot, d'un recul dans la foi ou d'une défection religieuse ; que les rela-

¹ « *Τὸ κατέχον.* » (Neutre.)

² « *Ὁ κατέχων.* » (Masculin.)

³ Josèphe, *Ant.*, XVIII, 8 ; Schürer, I, p. 414 et suiv., 421-424.

⁴ Voir, par exemple, Immer, p. 222 ; Renan, *l'Antechrist*, p. 317 et suiv.

⁵ Comp. F. Godet, *Intr. au N. T.*, I, p. 207-210 ; G. Fulliquet, *ouvr. cité*, p. 307, 308.

ce qu'on adore, jusqu'à s'asseoir dans le temple de Dieu en se présentant lui-même comme Dieu. Ne vous souvenez-vous pas que, lorsque j'étais encore auprès de vous, je vous disais ces choses ? Et maintenant vous savez ce qui le retient, afin qu'il ne se révèle que dans son temps. Car le mystère de l'iniquité déploie déjà sa force ; seulement il faut que celui qui le retient à cette heure ait disparu. Alors se révélera l'impie, que le Seigneur Jésus détruira par le souffle de sa bouche et qu'il anéantira par l'éclat de son avènement, impie dont l'avènement est selon la puissance de Satan, avec toutes sortes de miracles, de signes et de prodiges de mensonge et avec toutes les séductions de l'injustice pour ceux qui périssent, parce qu'ils n'ont pas reçu l'amour de la vérité pour être sauvés.... » (II, 1-10.)

Les idées suivantes se dégagent de ce curieux passage.

a) A l'époque où Paul compose son écrit, le monde est travaillé par un principe caché, mais agissant, « le mystère de l'iniquité, » dont on sent sourdement déjà la puissance ¹.

b) Le développement complet en est cependant arrêté pour l'heure par une force ², laquelle se concentre en une personne ³, qui s'interpose afin de retenir l'expansion désorganisatrice du mal.

c) Mais le temps approche où cet obstacle salutaire disparaîtra. Alors, toutes les digues tombant, l'iniquité se déchaînera dans sa violence ⁴. « L'adversaire ⁵ » se montrera, fertile en « miracles de mensonge, » passionnément hostile au bien, lui, « l'homme de péché, » — « l'impie » dont la haine

¹ « *Τὸ γὰρ μυστήριον ἥδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας.* » (Vers. 7.) *Μυστήριον*, chose secrète, mais destinée à venir à la lumière, les deux notions de *μυστήριον* et de *ἀποκαλύφθῆναι* étant ainsi corrélatives. (Comp. Rom. XVI, 25.)

² « *Τὸ κατέχον.* » (Vers. 6.)

³ « *Ὁ κατέχων.* » (Vers. 7.)

⁴ « *Ἀποστασία* » (v. 3), défection religieuse ; comp. « *ἀποστασίαν ἀπὸ Μωυσέως.* » (Act. XXI, 21.)

⁵ « *Ὁ ἀντικείμενος* » (v. 4) ; d'après le contexte, ennemi de Dieu et de son Fils Jésus-Christ ; comp. *ἀντίχριστος* de I Jean II, 18.

s'acharne contre la religion et contre Dieu ¹, d'autant plus opiniâtre dans son inimitié qu'il ose se substituer au maître souverain dont il profane le temple ².

d) Cet ennemi, néanmoins, en dépit de son prestige et de ses efforts de séduction, est irrémédiablement voué à la ruine ³. A peine se sera-t-il manifesté que Christ le détruira par le souffle de sa bouche et par le seul éclat de sa présence. A ce moment les rachetés de Jésus obtiendront la délivrance, associés pour toujours au triomphe de leur glorieux Rédempteur.

On le voit, dans cet étrange fragment, l'apôtre établit un parallélisme exact entre l'antéchrist et le Messie. Tous deux opèrent des miracles ; tous deux sont soustraits aux regards des humains jusqu'à ce qu'ils « apparaissent » lors de leur avènement ⁴ : mais c'est à Jésus-Christ, le Fils de Dieu, que reviendra la victoire. Que sera donc la lutte entre ces deux pouvoirs ? A quoi Paul fait-il allusion ? On comprend que cette énigme ait reçu des solutions diverses. Beaucoup de théologiens, dans l'ancienne Eglise et jusqu'à notre temps, ont cherché dans ce morceau la clef de l'histoire de leur époque, interprétant le texte apostolique dans le sens de leurs idées ou dans l'intérêt de leur parti. On a successivement identifié « l'homme de péché » avec Mahomet, avec le pape, avec Luther, avec l'empereur Napoléon, tandis que d'autres auteurs cherchent dans ces versets la description de faits encore in-

¹ « Υπεραίρούμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα. » (Vers. 4.) Cet antéchrist déteste « tout ce qui porte le nom de Dieu, » bien plus, toute puissance même qu'on adore (σέβασμα, idée plus générale). Toutes les religions sont donc l'objet de ses violences, puisqu'il n'est pas jusqu'au paganisme qui ne révèle et qui n'entretienne, d'après l'apôtre, le besoin que l'homme éprouve de s'élever jusqu'à Dieu. (Comp. Act. XVII, 23.)

² « Ὁ ναός » (v. 4 : à relever l'article) était la désignation ordinaire du sanctuaire de Jérusalem. (Matth. XXIII, 16, 35 ; XXVII, 5, 51, etc.)

³ « Ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας » (v. 3) ; homme destiné à la perte (hébraïsme). Comp. Jean XVII, 12, qui applique le même terme à Judas Iscariot.

⁴ Comp. ἀποκαλύπτεσθαι, παρουσία, employés en parlant de l'adversaire. » (Vers. 8, 9.)

connus qui se produiront aux jours de la « parousie ¹. » Cependant, en face de cette grande variété, il est nécessaire de rappeler dans quelles conditions le problème se présente. Est-il admissible que Paul se soit préoccupé d'événements lointains alors qu'il croyait la fin du monde si rapprochée ? Poser la question, c'est la résoudre. Qu'importaient à l'apôtre Luther, le pape ou l'empereur des Français ? En quoi les destinées de ces hommes ou de tel de nos contemporains avaient-elles de l'intérêt pour les chrétiens de la primitive Eglise ? Quelles directions pratiques pouvaient-elles leur donner sur la conduite à tenir ? Si Paul avait su que plus de dix-huit cents ans s'écouleraient entre son époque et le retour du Seigneur, son eschatologie en eût été, — qui pourrait le nier ? — singulièrement modifiée. D'autant plus arbitraire est-il de chercher dans ses écrits l'intelligence de faits sans rapport avec son siècle et qui dépassent absolument le cercle de sa pensée. Tout ce que l'exégèse peut essayer, c'est d'établir en quelque mesure l'idée que Paul s'est faite des catastrophes dont il discernait les signes avant-coureurs ; et encore faut-il convenir que le texte est bien trop obscur pour qu'il soit possible d'en tirer une conception dont l'évidence s'impose. On remarquera que l'apôtre, lorsqu'il traite de ces sujets, n'en parle qu'à demi-mot, dans un langage mystérieux, par allusions voilées que seuls les initiés pouvaient comprendre. Aussi bien les chrétiens de Thessalonique avaient été les auditeurs de Paul, qui leur avait fait part, sans doute fort en détail, de ses espérances et de ses craintes, et qui se borne par conséquent, dans l'épître qu'il leur adresse, à les renvoyer à cet enseignement ². Or, l'exégèse moderne n'étant pas dans le secret et ne possédant aucun moyen de combler

¹ Lire, par exemple, le résumé de ces opinions dans le commentaire de Lünemann (*Exegetisches Handbuch* de Meyer), p. 214-230 de la 3^e édit. ; comp. Farrar, *the Life and Work of St. Paul*, p. 348-351, 726-729.

² « Οὐ μνημονεύετε ὅτι ἐτι ὡν πρὸς ὑμᾶς τὰυτα ἔλεγον ὑμῖν » (v. 5) ; « Καὶ νῦν... οἴδατε. » (Vers. 6.)

cette lacune, la plus grande prudence s'impose à l'historien qui s'efforce de n'admettre que ce qu'il est en mesure de prouver.

Cette réserve faite, on peut fixer cependant jusqu'à un certain point le sens que l'apôtre attachait à quelques-uns des termes qu'il emploie. Il est vraisemblable, par exemple, que « la puissance qui retient » n'est autre que l'empire de Rome, tantôt conçu comme organisme politique ¹, tantôt représenté dans la personne du souverain ². Quant à « l'homme de péché, » il est moins facile de dire au juste qui il était : cette conception provenant de l'eschatologie judaïque, et les Juifs faisant sortir l'antechrist du paganisme, il paraîtrait naturel d'interpréter dans ce sens le texte apostolique. On pourrait penser, entre autres, au règne de Néron, retardé pour un peu de temps par la vie de Claude, mais qui apparaissait déjà en perspective, et dont certains signes faisaient prévoir les souillures et les excès. La tentative insensée de Caligula, qui non content de se proclamer Dieu, voulut faire ériger sa statue à Jérusalem dans le temple ³, aurait fourni l'idée d'un être irréligieux, d'un impie qui brave Jéhova jusque dans son sanctuaire ⁴. Ces rapprochements qu'on a faits quelquefois de nos jours ne manquent pas de justesse et, lorsqu'on en tient compte, ils nous montrent Paul suivant d'un regard perspicace les événements politiques de son temps. D'autre part des arguments plus sérieux peuvent être avancés à l'appui de l'autre hypothèse principale, celle d'un antechrist sortant du judaïsme ⁵. Il y aurait à faire remarquer, en effet, que « l'apostasie » dont parle le texte doit s'entendre plutôt, d'après le sens ordinaire de ce mot, d'un recul dans la foi ou d'une défection religieuse ; que les rela-

¹ « *Τὸ κατέχον*. » (Neutre.)

² « *Ὁ κατέχων*. » (Masculin.)

³ Josèphe, *Ant.*, XVIII, 8 ; Schürer, I, p. 414 et suiv., 421-424.

⁴ Voir, par exemple, Immer, p. 222 ; Renan, *l'Antechrist*, p. 317 et suiv.

⁵ Comp. F. Godet, *Intr. au N. T.*, I, p. 207-210 ; G. Fulliquet, ouvr. cité, p. 307, 308.

tions de l'apôtre avec les Juifs étaient fort tendues à cette époque ¹, et que l'endurcissement invincible de ce peuple pouvait aisément lui apparaître comme la folie de la révolte ou comme le délire de l'orgueil. Partant de là, Paul se serait représenté le temple devenu le siège d'une puissance blasphématoire, violemment hostile à la diffusion de l'Évangile (v. 4), et concentrant le pouvoir de ce judaïsme en démenace dont les passions, sourdement agissantes, allaient éclater bientôt dans la guerre fatale où se consumma sa destruction. Observateur sagace des faits en même temps qu'interprète de la pensée divine, l'apôtre discerne déjà la ruine et dénonce le châtiment qui plane sur cette nation coupable, acte souverain de justice à la suite duquel, comme Paul le dit dans une autre de ses épîtres, seule l'élite ou « l'Israël » véritable « sera sauvé ². »

Au reste, qu'on adopte l'une ou l'autre de ces explications, — ou même qu'on les combine ³, — il ne faut pas oublier que nos renseignements sont trop insuffisants pour que la critique puisse établir avec quelque certitude l'eschatologie de l'apôtre, et cela d'autant plus que Paul ayant admis, — contrairement à ce qui est arrivé, — la fin prochaine du monde, il n'y a pas lieu de s'arrêter à l'étude des détails qui se rattachent à cette manière de voir. Le point essentiel qu'il faut retenir avant tout dans cette prédication, c'est qu'après un triomphe temporaire du péché Christ reviendra du ciel pour détruire le mal et pour glorifier son Église, grande et consolante vérité qui ressort plus clairement encore des autres écrits de l'apôtre.

¹ Comp. p. 312. On sait d'autre part que jusqu'alors Paul avait été plutôt protégé par l'administration romaine. (Comp., en particulier, Act. XVIII, 12-15.)

² C'est ainsi qu'il faudrait entendre, en effet, le « *πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται* » de Rom. XI, 26. Bon nombre de Juifs étant restés notoirement incrédules, surtout au temps de Jésus et des apôtres, cette expression ne peut être prise que dans un sens relatif.

³ C'est ce que fait Farrar, par exemple.

CHAPITRE III

Développement ultérieur de l'eschatologie paulinienne.

Trois ans environ plus tard (en 57), dans sa première épître aux Corinthiens, Paul affirme une fois encore le prochain retour de Jésus avec l'accent d'une conviction ardente. « Nous tous, » dit-il, — c'est-à-dire les chrétiens de la génération contemporaine ou l'Eglise dans son ensemble, — « nous ne mourrons pas ¹, mais nous tous nous serons changés en un instant, en un clin d'œil, à la dernière trompette. Car la trompette sonnera, et les morts ressusciteront incorruptibles, et nous, nous serons changés. » (1 Cor. XV, 51, 52.)

Dans cette péricope, comme dans celles qui viennent d'être analysées, l'apôtre ne se préoccupe que des croyants. Lors de l'avènement de Jésus-Christ, dit-il, les uns seront vivants, Paul et la généralité de ses lecteurs (« ἡμεῖς »), — toutes réserves faites au sujet de ceux qui mourront dans l'intervalle ², — tandis que d'autres auront été déjà déposés dans le sépulcre

¹ « *Ἄντες οὐ* » ne doit pas être expliqué comme s'il y avait *οὐ πάντες*, les deux tournures étant absolument distinctes et même exprimant des notions fort différentes. (Voir Meyer, à ce passage ; comp. Winer, p. 517 de la 7^e édit.) L'interprétation rigoureuse du « *πάντες οὐ* » est d'ailleurs imposée par le parallélisme, car le « *πάντες ἀλλαγησόμεθα* » ne pouvant désigner que les vivants (voir l'antithèse du v. 52), c'est à eux aussi que s'applique le « *πάντες οὐ κοιμηθήσόμεθα* » du v. 51.

² VI, 14 ; comp. p. 315. Ici, comme dans Rom. XI, 26 (voir à la p. 326), le « *πάντες* » doit s'interpréter dans un sens large.

(« οἱ νεκροί, » v. 52). Ceux-ci donc ressusciteront à la voix puissante de leur maître (« ἐγερθήσονται ») ; ceux-là, de leur côté, seront transfigurés comme Jésus lui-même (« ἀλλαγησόμεθα »), tous étant également associés à sa victoire et recevant des corps désormais inaltérables à l'image de leur glorieux Sauveur. (Vers. 53.)

Ce texte est, dans l'ordre des dates, le dernier de ceux où l'apôtre exprime avec clarté l'espérance de voir la « parousie. » Dès l'épître qui suit, il parle au contraire à plusieurs reprises de sa mort (2 Cor. I, 9 ; IV, 14 ; V, 1, 8, 9), d'où l'on a conclu qu'un grave événement survenu dans l'intervalle, un grand danger peut-être (I, 8), avait modifié sensiblement ses idées¹. Cependant il ne faut accepter, à mon avis, cette remarque qu'avec certaines réserves. Déjà dans la première épître aux Corinthiens Paul se range, du moins dans un passage, au nombre de ceux que Christ doit ressusciter au dernier jour (VI, 14), ce qui prouve qu'il admettait, — quoique plus faiblement, — la possibilité d'être mort à cette époque, tandis que d'autre part, même après cette lettre et jusqu'au terme de sa carrière, il continue à parler d'une délivrance prochaine des chrétiens. (Rom. XVI, 20 ; Phil. III, 11, 20, 21 ; IV, 5 ; Tite II, 13.) Il était naturel qu'à mesure qu'il avançait dans son activité et qu'il apprenait à mieux connaître les dangers qui l'entouraient, l'apôtre envisageât de plus près l'éventualité d'une fin violente. D'une manière correspondante, ses espérances se spiritualisaient, comme cela arrive dans le développement de toute vie chrétienne qui grandit et qui progresse : aussi rappelle-t-il avec toujours plus d'insistance le devoir de préparer la venue de Jésus-Christ dans les cœurs. Mais rien n'indique que Paul ait abandonné pour cela ses idées sur l'antechrist et sur le déchaînement des puissances ennemies : à cet égard le silence ne saurait être une preuve, car on pourrait tout au plus en con-

¹ Sabatier, *l'Apôtre Paul*, p. 155-160.

clure que le grand missionnaire des Gentils attribuait moins de valeur à ces croyances qu'il ne l'avait fait auparavant. Quant à la venue du Seigneur, avec le renouvellement du monde, l'apôtre l'affirme jusque dans ses dernières épîtres. (Phil. III, 20, 21 ; comp. Rom. VIII, 21.) Mais s'il ne paraît pas avoir modifié, pour l'essentiel, l'ensemble de sa doctrine, le fait qu'il en arrive à mentionner plus souvent sa mort nous met en présence d'un problème particulièrement difficile. Cette catastrophe physique, telle que le grand docteur chrétien la conçoit, produira-t-elle un arrêt dans la communion de Jésus et du fidèle ? Que deviendra le disciple du Seigneur dans l'intervalle entre son départ de ce monde et sa résurrection glorieuse ? Cette question fort grave semble recevoir deux réponses contraires dans l'enseignement théologique de Paul ¹.

1° La première solution ressort du texte célèbre où l'apôtre met en contraste les deux domiciles du chrétien. (2 Cor. V, 1-10.) Toute l'interprétation de ce morceau dépend de l'idée qu'on se fait de la « tente terrestre ² » et de « la maison céleste qui n'est pas faite de main ³, » antithèse qui donne la note dominante de ce passage. Selon l'explication la plus probable, Paul ne fait qu'opposer, par cette double expression, le corps actuel « psychique » au corps « spirituel » que les fidèles recevront au dernier jour. (1 Cor. XV, 44.) Seulement, en dépit des mots *revêtir et dépouiller* (v. 2-4), ces deux corps ne sont point de simples habits qu'on puisse prendre ou quitter sans que la situation intime en soit modifiée. A chacun de ces organismes correspond un mode d'existence, l'un terrestre et l'autre céleste : le premier dominé par les lois du monde qui passe ; le second, au contraire, impérissable, éternel.

¹ Loin d'être successives, ces deux conceptions sont parallèles, puisqu'elles se retrouvent dans les mêmes épîtres.

² « *ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους.* » (Vers. 1.) Τοῦ σκήνους, gén. d'apposition.

³ « *Οὐκίαν ἀχρηστοποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* »

L'apôtre va jusqu'à appliquer à ces deux activités l'image de deux hommes qui cohabitent en nous : « l'homme extérieur qui se détruit, » et « l'homme intérieur qui se renouvelle » (2 Cor. IV, 16) ; bien plus, il y a rapport étroit entre le péché et la déchéance du corps terrestre, comme il y a relation intime entre la vie du fidèle et le corps glorieux qu'il recevra du Seigneur. C'est même ce lien qui nous donne la clef du v. 3, dont l'interprétation est fort discutée¹. Plusieurs commentateurs l'entendent comme si les chrétiens dont parle ici saint Paul devaient être encore vivants lors du retour de Jésus, c'est-à-dire que l'apôtre indiquerait la possibilité de voir de ses yeux la « parousie. » Mais il me semble préférable de prendre ces expressions au sens spirituel. « Être revêtu, » dans le langage pittoresque des épîtres pauliniennes, c'est vivre en Christ² ; « être nu, » par conséquent, c'est demeurer étranger à l'esprit de l'Evangile. Il y aurait donc, dans le développement de la pensée, un jeu de mot très significatif portant sur la double valeur des mêmes termes. « Nous désirons, s'écrie l'apôtre, être revêtus de notre domicile céleste, » c'est-à-dire d'un corps lumineux analogue à celui que Christ a maintenant dans la gloire (v. 2) ; mais ce privilège ne sera le partage que de ceux qui, lors de la rétribution suprême, seront trouvés³ dans les dispositions requises des disciples de Jésus-Christ. (Vers. 3.) Au reste le même rapport est établi ailleurs encore dans l'enseignement apostolique. « Si Christ est en vous, lisons-nous par exemple dans l'épître aux Romains, le corps est mort à cause du péché, mais l'esprit est vie à cause de la justice » (VIII, 10), c'est-à-dire que ceux qui appartiennent au Sauveur ont en eux, tout comme les autres hommes, un principe de corruption agissant dans le corps actuel, mais

¹ J'admets la leçon *ἐνδυσάμενοι*, qui est appuyée par **N B C** et beaucoup d'autres anciennes autorités. (Voir les détails critiques dans Tischendorf, par exemple.) Le *καὶ* exprime l'idée qu'il ne suffit pas de tendre à l'affranchissement (v. 2), mais que, pour l'obtenir, il faut se placer aussi dans les conditions que Dieu réclame.

² « *Χριστὸν ἐνεδύσασθε.* » (Gal. III, 27 ; comp. Rom. XIII, 14.)

³ « *Εἴρεθισόμεθα* » (v. 3 ; à relever le futur).

qu'ils possèdent de plus une puissance de vie qui se développera jusqu'à les transformer par la grâce divine. C'est ce que marque l'apôtre, en effet, lorsqu'il continue dans la suite du même passage : « Et si, dit-il, l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité Christ d'entre les morts vivifiera aussi vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous. » (Vers. 11.)

Dès maintenant donc, Dieu dépose chez le croyant un germe impérissable d'où sortira, comme une plante merveilleuse de beauté, le corps céleste¹ : aussi le disciple de Jésus, accablé sous le poids des souffrances de cette vie, hâte-t-il de ses prières la venue de ce jour glorieux. (Rom. VIII, 23.) L'apôtre ne se fait-il pas l'organe de ce soupir des rachetés lorsqu'il s'écrie dans une antithèse magnifique et presque intraduisible : « Sachant qu'en demeurant dans ce corps nous demeurons loin du Seigneur, nous aimons mieux quitter le domicile de ce corps pour demeurer auprès du Seigneur² ? » En d'autres termes, si le corps actuel est notre maison terrestre, nous y sommes pourtant loin de la patrie seule digne de ce nom. Notre vraie demeure est dans le ciel ; là-haut est le séjour du repos et de la paix que le chrétien cherche vainement parmi les hommes. « Nous aimons mieux quitter le domicile de ce corps pour habiter auprès du Seigneur ; » dans ces quelques mots si simples et si grands l'apôtre n'exprime-t-il pas ce mal du pays, ce regret de la patrie absente, cette soif inextinguible de sainteté qui tourmentera toujours, même au milieu des joies et des bénédictions d'ici-bas, les âmes altérées de la justice ?

Aussi bien Paul ne soupire pas seulement, il *sait*³, et cette certitude triomphante est celle de tous les fidèles. « Si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature ; les choses vieilles sont passées ; voici, toutes choses sont devenues nou-

¹ Comp. l'image du grain de blé. (1 Cor. XV, 36-38 ; 42-44.)

² « Ἐνδουμένους ἐν τῷ σώματι, ἐκδουμένους ἀπὸ τοῦ κυρίου. » (2 Cor. V, 6-8.)

³ « Οἶδαμεν. » (Vers. 1.)

velles. » (2 Cor. V, 17.) Le don de Dieu, c'est dès maintenant la vie éternelle en Jésus-Christ (Rom. VI, 23) ; pour le racheté du Seigneur, « la mort est engloutie en victoire. » (1 Cor. XV, 54.) — La conséquence de cette doctrine semble donc être que, dès l'instant où il quitte cette existence terrestre, le croyant vit avec Jésus dans la possession d'un organisme nouveau. Plusieurs déclarations paraissent indiquer que telle est, en effet, la pensée de l'apôtre. Le texte 2 Corinthiens V, 1-10 déjà ¹ ne représente-t-il pas le dépouillement du corps actuel et le revêtement du corps céleste comme devant s'opérer en même temps ² ? Les deux actes s'appellent et se complètent si bien qu'entre eux il n'y a pas d'intervalle perceptible. D'ailleurs c'est à ce résultat, sans contredit, que nous amène la notion paulinienne de la vie. Dans la communion de son Sauveur le croyant reçoit une force impérissable, au point qu'il n'est pas jusqu'à la mort, ce « roi des épouvantements, » qu'il ne salue avec joie, sachant qu'elle l'unit à Jésus sans que rien au monde puisse l'en séparer ³. Or, que suppose, selon l'enseignement de Paul, cette relation bienheureuse ? Est-ce l'âme seulement du fidèle qui doit être avec Christ, le corps restant jusqu'au jour de la résurrection dans les liens du sépulcre ? Cette hypothèse soulève, au point de vue de l'anthropologie que développe l'apôtre, des objections qu'il

¹ Lire la remarquable étude de M. A. Sabatier (*Comment la foi chrétienne de l'apôtre Paul a-t-elle triomphé de la crainte de la mort ?* dans la *Revue chrétienne* de janvier 1894, p. 13, 16-18), avec lequel je suis absolument d'accord sur ce point important, tout en me séparant de lui sur d'autres.

² Je ne saurais trouver, en effet, dans cette péricope la notion d'une « enveloppe temporaire » qui y est introduite par quelques théologiens (par exemple, F. Godet, *Intr. au N. T.*, I, p. 379). Quels termes faudrait-il donc choisir pour décrire le corps définitif, si les mots « οὐκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς » n'expriment pas cette idée ? L'apôtre ne semble-t-il pas, au contraire, accumuler les épithètes pour établir sa pensée et pour dissiper d'avance toute ombre de malentendu ? Non, si les images qu'il emploie ont quelque sens, il ne peut être question que du « domicile » glorieux, du corps nouveau préparé dans les demeures célestes (v. 1), de telle sorte que, pour le chrétien, « mourir » et « revêtir la demeure du ciel » sont choses identiques (v. 2, 8), puisque l'un des organismes se manifeste à l'heure même où l'autre disparaît.

³ « Ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος. » (Phil. I, 21-23.)

n'est pas facile d'écarter. En réalité, la thèse platonicienne de l'immortalité ou de la persistance de l'esprit, lui seul, est absolument en dehors de cette doctrine ¹. Les premiers chrétiens, tout comme les Juifs, ne concevaient pas notre être spirituel dans son indépendance ; d'après leur théorie, l'homme ne vit et n'agit qu'en vertu de l'unité de l'âme avec le corps. Voilà ce qui explique les inquiétudes des Thessaloniens, qui ne sont rassurés au sujet de leurs morts que par la perspective d'une résurrection prochaine. Et Paul lui-même ne va-t-il pas jusqu'à dire que, s'il fallait renoncer à cette ferme espérance, il ne resterait plus qu'à admettre que « ceux qui sont morts en Christ sont perdus ² ? » Quoi de plus significatif que ce langage ? Certes, si l'apôtre avait accepté l'hypothèse d'un état bienheureux de l'âme sans le corps, jamais il n'aurait pu s'exprimer de la sorte. « Si les morts ne ressuscitent pas, répète-t-il avec une singulière insistance, ... pourquoi sommes-nous en péril à toute heure ? ... Si c'est dans des vues humaines que j'ai combattu contre les bêtes à Ephèse, quel avantage m'en revient-il ? Si les morts ne ressuscitent pas, mangeons et buvons, car demain nous mourrons. » (1 Cor. XV, 29-32.) En d'autres termes, en dehors de l'espérance d'une victoire glorieuse sur le tombeau, l'apôtre considère ses travaux comme inutiles ; la couronne de justice ne peut lui être accordée ; le plaisir, la jouissance brutale sont le seul but de la vie, c'est-à-dire que rien ne distingue plus l'homme des animaux. Quand donc Paul affirme que la mort ne peut qu'introduire le fidèle dans une communion plus intime avec Jésus (Phil. I, 21, 23 ; 2 Cor. V, 2, 8), il est difficile de penser que l'âme seule soit appelée à jouir de cette félicité céleste. Si tel était le cas, il n'y

¹ M. Pfeiderer, il est vrai, n'hésite pas à affirmer le contraire, du moins lorsqu'il traite des éléments du système paulinien qu'il désigne comme étant d'origine alexandrine (*das Urchrist.*, p. 294-301). Néanmoins il suffit de comparer le monisme anthropologique de l'apôtre avec le dualisme de la philosophie philonienne (lire, par exemple, Schürer, II, p. 880, 881) pour voir tout ce qu'il y a d'inadmissible dans cette supposition.

² « Ἀπώλοντο. » (1 Cor. XV, 18.)

aurait certes pas lieu, même en l'absence d'une résurrection, de plaindre ceux qui meurent dans la foi à l'Évangile. Non, ce qui ressort, au contraire, avec force de ces déclarations, c'est la conviction qu'à l'heure du dépouillement du corps mortel le croyant sera revêtu d'un corps de gloire : seulement, comme ce corps de gloire est d'une substance inaltérable, et qu'on ne voit guère ce qui pourrait être ajouté à ce don suprême de la vie, dès qu'on admet en ces termes les prémisses du système, la doctrine de la résurrection finale devient, semble-t-il, inutile et sans valeur.

2° Et d'autre part, cette théorie de la reconstitution de l'homme au dernier jour n'en est pas moins professée jusque dans les derniers écrits de l'apôtre. N'est-ce pas après avoir parlé de son effort intense pour « parvenir à la résurrection des morts » (Phil. III, 11¹) qu'il ajoute dans le développement de la même péricope : « Notre cité à nous est dans les cieux, d'où nous attendons aussi comme Sauveur le Seigneur Jésus-Christ, qui transformera notre corps vil pour le rendre conforme à son corps de gloire. » (Vers. 20, 21 ; comp. 2 Cor. IV, 14.) En vertu de ces déclarations, qui confirment le contenu didactique des lettres antérieures (1 Thésaloniciens IV, 16 ; 1 Cor. VI, 14 ; XV, 52), loin de succéder immédiatement à la cessation de l'existence terrestre, la résurrection est renvoyée au dernier jour et mise en relation directe avec l'avènement du Seigneur. Au reste, cette « parousie » continue à apparaître dans un avenir prochain (Phil. III, 20, 21 ; IV, 5), bien que certains faits importants doivent se produire dans l'intervalle. Ici l'apôtre ne parle plus du déchaînement des puissances ennemies et de la défaite de l'antechrist, ce qui ne prouve pas absolument qu'il ait modifié ses idées sur ce point, mais ce qui montre du moins qu'il y attachait moins d'importance, ou que, la situation des Églises étant

¹ Comp. 1 Cor. VI, 14. Ces textes ne me permettent pas d'admettre le changement dont parle M. A. Sabatier par exemple. (Art. cité, p. 4-6 ; 15.)

changée, il n'avait plus à calmer l'impatience malade des disciples. Cependant, s'il garde le silence à cet égard, il continue à suivre d'un regard attentif les événements de son époque. Un grand désir surtout le poursuit et l'aiguillonne ; une espérance ardente lui tient au cœur. En travaillant comme il le fait à la conversion des Gentils, Paul n'estime certes pas faire œuvre de traître envers son peuple. C'est, au contraire, pour le salut des Juifs qu'il parcourt ainsi le monde ; car bien qu'« une partie d'Israël soit tombée dans l'endurcissement, » cette déchéance et ce châtiment auront leur terme ; ils ne doivent durer que « jusqu'à ce que la totalité des païens soit entrée » dans l'Eglise ; et ainsi, conclut triomphalement l'apôtre, en dépit des apparences et malgré la tristesse amère de l'heure présente (Comp. Rom. IX, 1-3), « tout Israël sera sauvé ¹. » Israël sauvé ! Voilà le rêve et l'ambition persistante de l'apôtre, et plus il est infatigable dans son activité missionnaire, plus il se réjouit à la pensée qu'il hâte ainsi la venue de ce jour glorieux. (Rom. XI, 13-15 ; 26-29.) Sans doute cette vive espérance ne s'est point réalisée, puisqu'enfin, la « parousie » lui apparaissant comme imminente, Paul ne pouvait songer en tout cela qu'à un avenir très rapproché ; mais rien ne saurait mieux montrer la grandeur d'âme et l'incomparable charité de cet homme que les Juifs ne cessaient de poursuivre de leurs calomnies et de leur haine, quoique son enseignement sur la conversion finale de ce peuple suggère d'autre part une remarque critique qu'il n'est pas inutile peut-être de présenter.

Au fond, l'eschatologie paulinienne est moins dégagée de l'antithèse entre Juifs et Gentils qu'elle ne devrait l'être,

¹ Rom. XI, 25, 26 ; comp. IX, 2, 3 ; X, 1 ; XI, 13, 14. J'ai déjà fait remarquer que le « *πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται* » ne peut s'entendre que du peuple dans son ensemble, du peuple élu contemporain de l'apôtre, — toutes réserves faites sur le sort de ceux qui ont été rebelles dans le passé (les incrédules du temps de Jésus, par exemple), ou sur les défections de détail qui peuvent se produire encore dans le présent et dans l'avenir. Je rappelle que ce fragment de l'épître aux Romains (IX-XI) traite non des destinées des individus, mais du mouvement des masses historiques.

semble-t-il, d'après la partie anthropologique du système. Assurément, lorsqu'il traite du salut, l'apôtre a soin d'affirmer l'égalité d'Israël et des païens devant Dieu, puisque, dit-il, « en Christ il n'y a plus ni Juif, ni Grec, ni esclave, ni libre. » (Gal. III, 28.) Des deux races, Jésus n'en a fait qu'une, renversant par son sanglant sacrifice le mur qui les séparait. (Eph. II, 14.) Tel est le principe que Paul a, le premier, saisi dans toute sa plénitude, et qu'il ne cesse de proclamer à la face des nations. Mais si sa logique inflexible détruit tous les retranchements derrière lesquels se réfugiait le judaïsme, l'apôtre n'en garde pas moins dans le secret de son cœur, — en dépit de l'expérience et des raisonnements, — un amour de prédilection pour Israël, le peuple de l'alliance, et c'est ce sentiment généreux qui, banni du présent, s'élance vers l'avenir pour s'y réfugier dans une sainte et inviolable retraite. A cet égard on pourrait sans doute taxer ce système d'incohérence, puisqu'enfin, si Jésus a renversé toute barrière entre le Juif et le Grec, on se demande de quel droit Paul considère encore Israël et les Gentils comme deux masses distinctes. Pourquoi tant insister sur la conversion du peuple élu comme peuple, alors que les fils d'Abraham avaient notoirement repoussé les appels de la miséricorde divine, et que l'ère de l'universalisme s'était levée sur toute l'humanité ? Lorsqu'il s'exprime comme il le fait, l'apôtre n'est-il pas encore en partie sous l'influence du dualisme historique qu'il met ailleurs tant d'énergie à combattre ? Voilà des questions qu'il suffit de poser pour montrer combien Paul était homme de son époque. Ses épîtres, en effet, nous faisant assister au premier feu de la lutte, le principe nouveau ne pouvait guère s'affirmer qu'au travers des résistances, en se dégagant par degré des entraves du judaïsme, jusqu'à ce que la théologie johannique vînt le manifester enfin dans son élévation sereine et dans sa magistrale grandeur¹. En tous cas, selon la conviction de Paul, de graves

¹ Ce point sera repris dans la suite.

événements restent en perspective. Déjà l'Évangile s'est répandu « dans tout le monde ¹ : » la régénération d'Israël, par conséquent, ne saurait tarder longtemps. De toute manière la consommation des temps est proche, et, le peuple de Dieu se formant bientôt dans son intégrité, Christ redescendra du ciel afin de ressusciter ceux qui sont morts en la foi et de les associer à sa victoire.

Mais si les fidèles retirés de cette terre doivent attendre jusqu'à la « parousie » pour recevoir leurs corps glorieux, que devient l'autre doctrine que nous avons exposée ? D'un côté Paul aspire, en effet, à « s'en aller pour être avec Christ » (Phil. I, 23), ce qui semble supposer, dès l'instant où cesse l'existence ici-bas, la reconstitution de l'unité personnelle. Et néanmoins — sans expliquer ce qui doit arriver dans l'inter valle, — l'apôtre enseigne jusque dans ses dernières épîtres que les disciples ressusciteront ensemble lors de la venue glorieuse du Sauveur. (Phil. III, 11, 20, 21.) Voilà deux thèses qui semblent se contredire étrangement : que faire pour sortir de cette impasse ?

Une solution possible consisterait à admettre que, lorsqu'il parle de la résurrection finale, Paul continue à répéter, — tout en cessant d'y croire, — les idées populaires (comp. Jean XI, 23), tandis que l'autre série de textes développerait la doctrine évangélique de la vie dans la communion de Christ. Cette explication, cependant, me paraît à bien des égards insuffisante ; car, dans un cas comme dans l'autre,

¹ Col. I, 6 : « ἐν παντί τῇ κόσμῳ, » d'où l'on pourrait conclure qu'au moment où Paul écrit cette parole, le « πληρωμα τῶν ἐθνῶν » de Rom. XI, 25 lui semble être bien près de se réaliser. Jusqu'à quel point cette « plénitude des Gentils » comprend-elle la somme des individus païens ? C'est ce que l'exégèse ne saurait dire : ici, comme lorsqu'il s'agit des Juifs, la possibilité de défections partielles reste toujours ouverte. Peut-être l'apôtre pense-t-il au vide qui s'est produit dans le sein du peuple élu par l'incrédulité d'un grand nombre, lacune qu'il serait nécessaire de combler (πληροῦν), — quoique cette interprétation ne soit manifestement qu'une hypothèse, l'expression du texte étant trop concise et trop obscure pour qu'on puisse en déterminer l'idée avec quelque fermeté.

l'apôtre s'exprime avec la même force et la même conviction. Nul passage de ses écrits n'indique ou ne justifie la dualité qu'on lui prête ; rien ne prouve que, lorsqu'il traite des événements du dernier jour, il se borne à énoncer, sans les admettre, les idées de ses contemporains. Aussi vaut-il mieux supposer que, pour lui, l'antagonisme n'existe guère, et qu'il passe indifféremment de l'un à l'autre des deux points de vue parallèles sans se croire infidèle aux principes de son enseignement ¹.

A cet égard, il importe de distinguer d'abord entre notre situation et celle où se trouvait l'apôtre. Pour nous, l'écart est certes fort grand entre les deux théories qui viennent d'être exposées, celle d'une résurrection finale, — qui suppose la séparation de l'âme et du corps dans l'intervalle, — et celle de la reconstitution de l'homme dans l'unité de son être à mesure que meurent les disciples de Jésus. Je prends comme exemple les chrétiens contemporains de Paul : attendront-ils jusqu'à la « parousie » pour être revêtus de corps nouveaux ? Resteront-ils des centaines et des milliers d'années sans avoir obtenu la délivrance ? (Comp. Rom. VIII, 23 ; 2 Cor. V, 2, 8 ; Phil. I, 23.) Voilà, à peu près, dans quels termes nous nous posons le problème. Mais tout autre était la position de l'apôtre, qui, jusqu'à la fin de sa vie, affirme avec force la venue imminente du Seigneur. « Maintenant le salut est plus près de nous que lorsque nous avons cru, » s'écrie-t-il en s'adressant aux Romains (XIII, 11), ce qui revient à dire que, dans l'attente du retour glorieux de Christ, chaque année, chaque jour compte. « Le Seigneur est proche, » répète-t-il dans une de ses dernières lettres ², dont le lan-

¹ Lire, sur ce point, les remarques que présente M. H.-H. Wendt dans sa récente étude, *die Lehre des Paulus verglichen mit der Lehre Jesu*, *Zeitschrift f. Theol. u. Kirche* de 1894, 1^{er} cah., p. 13-16.

² Phil. IV, 5 : « ὁ κύριος ἔγγυς. » Cette locution, en effet, ne peut se prendre au sens local d'une proximité dans l'espace, ce qui serait un affaiblissement intolérable de la pensée, puisque, d'après l'enseignement de l'apôtre, c'est *en nous*, et non dans notre voisinage, qu'habite Jésus, notre Libérateur. L'idée est donc bien celle de la venue

gage nous montre que cette espérance ardente ne s'éloignait jamais de son cœur. Telle étant, sans contredit, son inébranlable conviction, l'apôtre en vient à ne plus tenir compte du léger intervalle qui doit séparer la mort et la résurrection des fidèles. Dédaigneux des obstacles qui tiennent au monde physique, homme d'enthousiasme et non de froide science, Paul semble donc assimiler le cas des chrétiens à celui de Jésus lui-même, qui ne fut que peu de jours dans le tombeau. Or, il est manifeste que, si des siècles s'interposent au contraire, la situation en est singulièrement modifiée ; car ce n'est plus de la vivification d'un organisme qu'il faut parler alors, mais en quelque sorté d'une création nouvelle. Paul a donc l'air de supposer que, lorsque Christ redescendra, les corps des croyants seront là, sous la dalle du sépulcre, prêts à se dresser à la voix du Prince de la vie ¹ : aussi lui est-il assez égal de voir de ses yeux la « parousie » ou d'être déjà retiré de la terre à cette époque ; du moins il ne semble pas remarquer beaucoup la différence, puisque dans le cours du même écrit il parle, comme de choses possibles, de ces deux éventualités. (1 Cor. VI, 14 ; XV, 51, 52.) Morts ou vivants, les corps des fidèles seront changés à la venue du maître ; bien plus, cette glorieuse délivrance est proche, ce qui, — sans écarter absolument l'opposition que nous avons signalée, — permet de comprendre en quelque mesure pourquoi l'apôtre s'en préoccupe si peu dans son enseignement. Au reste ces difficultés théoriques ne diminuent en rien la portée des exhortations que Paul adresse aux Eglises. Quelle que soit

imminente du maître : comp., dans un sens analogue, 1 Cor. XVI, 22 (« *μαρὸν ἂ θά* » notre Seigneur vient), VII, 29 (« *ὁ καιρὸς συνεσταλμένος* »), X, 11 (« *εἰς οὗς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν* »).

¹ Par exemple, Phil. III, 20, 21 ; comp. v. 11. Au v. 11, l'apôtre exprime l'espérance de « parvenir à la résurrection des morts ; » plus loin, aux versets 20 et 21, par l'emploi d'un terme qui s'applique à la fois aux morts et aux vivants, il déclare que les corps des chrétiens seront *transfigurés* par la puissance divine. Or, pour qu'un corps soit ainsi modifié (*μετασχηματίζειν*), il faut apparemment qu'il existe : c'est une transformation dans la manière d'être (*σχῆμα*), et non une création nouvelle que l'apôtre exprime par ce mot.

l'époque du retour de Jésus, l'attente de cet événement doit être un des traits dominants de la vie des disciples. « Notre cité est dans le ciel, » écrit l'apôtre, et c'est aussi là-haut qu'il faut diriger sans cesse nos regards.

Si donc nous laissons maintenant de côté cette question de date, voici le résumé de la doctrine apostolique, ce qui demeure vrai dans tous les âges, ce qui forme le couronnement du système théologique de Paul. Ici-bas le croyant n'est sauvé qu'en espérance. (Rom. VIII, 24.) Néanmoins ce sentiment qui le pousse en avant et qui le réjouit au milieu des tristesses de cette vie ne saurait se comparer aux illusions de l'existence présente : l'espérance chrétienne au contraire, affirme l'apôtre, « ne confond point. » (Rom. V, 5.) L'espérance ne confond point, parce que l'Esprit que Dieu communique à ses enfants leur donne l'assurance que celui qui a commencé son œuvre en eux l'achèvera jusqu'à la délivrance finale (Rom. V, 5; Eph. I, 14; Phil. I, 6) : si puissante est même cette action, que pour les élus la mort se change en triomphe. (Rom. VIII, 32-39; Phil. I, 21.) D'autre part les disciples de Christ ne sauraient demeurer isolés dans la possession de ce privilège incomparable. Si le péché a régné, collectivement, dans toute la race humaine, la rédemption s'étend aussi sur toute l'humanité : non pas, il est vrai, sur ceux qui repoussent les bienfaits de l'Evangile, car l'apôtre affirme que « les injustes » n'hériteront point le royaume (1 Cor. VI, 9), mais sur tous les membres de ce peuple que Christ s'est acquis par son sanglant sacrifice et qu'il purifie par le don de son Esprit de sainteté. (1 Cor. VI, 11.) Cette consommation du salut éclatera aux regards lors de l'avènement de Jésus-Christ dans la gloire (Phil. III, 20, 21) : les rachetés du Seigneur recevront à ce moment des corps lumineux pareils à celui de Christ lui-même (Phil. III, 21; 1 Cor. XV, 42-49, 53); saints et affranchis de toute souillure, ils régneront avec leur maître jusque dans l'éternité. (Rom. V, 17.)

Aussi bien, la victoire de Jésus suppose la destruction du péché, c'est-à-dire qu'un jugement définitif est en réserve. A sa venue Christ « mettra en lumière ce qui est caché dans les ténèbres, et il manifestera les desseins des cœurs : alors, ajoute Paul, chacun recevra de Dieu la louange qui lui est due. » (1 Cor. IV, 5.) Cette parole semble avoir une portée universelle. Siégeant au nom et par l'autorité de son Père¹, Christ citera à sa barre toute créature pour faire tomber les masques, pour amener au jour les actions secrètes des hommes, et pour subjuguier ceux qui résistent encore à son pouvoir. (1 Cor. XV, 24, 25.) Mais c'est avant tout sur l'Eglise du Seigneur que s'exercera ce jugement suprême. « Il nous faut tous comparaître devant le tribunal de Christ, » écrit l'apôtre à ses frères, « afin que chacun reçoive selon le bien ou le mal qu'il aura fait étant dans son corps. » (2 Cor. V, 10 ; 1 Cor. III, 13 ; Rom. XIV, 10.) Bien des impuretés se glissent, en effet, dans les communautés chrétiennes ; beaucoup de membres indignes y étalent leurs péchés ou les recouvrent du manteau de leur hypocrisie ; il faut que ces souillures soient emportées par le souffle de la justice éternelle au jour de la souveraine rétribution. Ce triage final se fera « selon les œuvres² ; » car si le Seigneur accorde son pardon gratuit et la communion de sa vie, c'est à la conduite de l'homme à prouver que ce bienfait a été reçu dans les cœurs. Le don de l'Esprit se manifeste par les fruits de la justice ; mais « celui qui sème pour sa chair, moissonnera de la chair la corruption, » et les chrétiens aussi, lorsqu'ils sont infidèles à leur Sauveur, tombent sous le coup de cette redoutable sentence³.

¹ Ainsi s'explique le fait que le jugement est attribué tantôt à Christ (1 Cor. IV, 5 ; 2 Cor. V, 10, etc.), tantôt à Dieu lui-même. (Rom. II, 5-11 ; XIV, 10, 11. Dans ce dernier passage, au v. 10, la leçon « τοῦ Θεοῦ » est de beaucoup la mieux appuyée.)

² « Ἡρὸς ἡ ἐργασίαν. » 2 Cor. V, 10 ; comp. 1 Cor. III, 12-15.

³ Gal. V, 22, 23 ; VI, 8 ; comp. 1 Cor. VI, 9, 10 ; XV, 50 ; Gal. V, 21. Quant au rapport entre la justification par la foi et le jugement par les œuvres, voir ce qui en a été dit à la p. 187.

En dernier ressort, qu'il s'agisse du monde ou de l'Eglise, c'est la relation personnelle avec Jésus qui demeure la seule règle absolue. Ceux-là seront justement rejetés qui se seront déclarés jusqu'au bout hostiles à l'Evangile¹ ce qui suppose qu'ils en ont connu le message, mais qu'ils l'ont foulé aux pieds². Seulement que deviendront, selon cette doctrine, les multitudes qui n'ont jamais ouï parler de Jésus, les millions de païens, qui, dès les temps anciens, sont morts étrangers à l'Evangile? Dieu les condamnera-t-il à cause de leur ignorance? Echapperont-ils, d'une manière quelconque, au jugement? Ou bien seront-ils mis en présence du Sauveur au delà du sépulcre? Paul n'aborde nulle part cette question ni pour la discuter, ni pour essayer de la résoudre³. Homme pratique avant tout, il ne se préoccupe que de ceux auxquels il prêche le salut, soit pour les rendre attentifs au privilège qui leur est accordé, soit pour établir la lourde responsabilité des incrédules. Quant à la destinée des peuples éloignés, ce problème ne semble pas avoir sollicité la pensée de l'apôtre; il n'existe en tout cas pas de texte dans ses épîtres qui nous en donne la solution.

Ce qui demeure assuré, c'est que la venue du Seigneur au dernier jour sera le signal du jugement suprême. Mais s'il faut que l'Eglise soit ainsi purifiée, que deviendront, à la suite

¹ 1 Cor. XV, 25. Cette inimitié peut être ouverte ou cachée; dans ce dernier cas, elle sera manifestée au jour pour recevoir la peine qui lui est due. (1 Cor. IV, 5.)

² Comp. Rom. II, 5-11, 16. — On peut repousser le Seigneur en faisant profession de lui appartenir: telle est la situation des membres infidèles de l'Eglise. Mais on peut aussi se déclarer l'ennemi de Jésus-Christ tout en restant en dehors de la communauté chrétienne, ainsi que le firent les pharisiens, par exemple, qui certes étaient assez éclairés pour recevoir la parole de la grâce, mais qui s'y refusèrent par orgueil. Dans ce dernier cas, ce qui condamne le monde incrédule, c'est le fait qu'il existe des croyants, convertis à la voix du Seigneur et qui, sortis du royaume du péché, montrent la culpabilité de ceux qui y restent. C'est dans ce sens, apparemment, que l'apôtre désigne les disciples de Christ comme devant collaborer à l'œuvre du jugement (1 Cor. VI, 2, 3); même les anges, s'ils sont en état de rébellion, seront confondus par le témoignage des fidèles (v. 3).

³ Pas même dans Rom. II, 5-11; car la comparaison du v. 16 prouve que ceux dont parle ici l'apôtre auront du moins entendu le nom de Jésus-Christ.

de cette rétribution, les indifférents et les rebelles? Christ seul étant la vie, cesseront-ils d'exister pour l'avoir rejeté? Rien n'indique que saint Paul ait admis cette doctrine, ou qu'il ait enseigné la destruction finale des réprouvés¹. Leur destinée, sans doute, est l'exclusion du royaume (Gal. V, 21 ; 1 Cor. VI, 9, 10 ; XV, 50), ce qui équivaut à la sentence de *mort* dont parle ailleurs l'apôtre. (Rom. VI, 23 ; 2 Cor. II, 15, 16.) Mais nous avons déjà montré que, dans le langage paulinien, cette expression n'est point synonyme d'anéantissement, le sens ordinaire que lui donnent les Grecs et les Hébreux favorisant plutôt l'idée d'une persistance de la vie. Seulement, pour les ennemis de Christ, cette existence issue du jugement sera marquée par le trouble et la souffrance : telle est du moins l'idée qui ressort des plus anciennes épîtres² (2 Thess. I, 6-10), et nous n'avons pas de raison pour supposer qu'elle se soit modifiée dans les écrits ultérieurs³. La peine des méchants sera « tribulation et angoisse » (Romains II, 9) : voilà le sort que leur destine, selon l'apôtre, la justice inexorable de Dieu.

Mais est-il possible que cette situation reste définitive? L'épreuve douloureuse que le Seigneur inflige aux adversaires est-elle autre chose qu'une verge dont il les frappe pour les ramener au bien? En d'autres termes, Paul a-t-il admis le rétablissement final des impies? Cette hypothèse peut s'appuyer sur des textes qui semblent catégoriques ; ainsi lorsqu'il est dit que Dieu a enfermé Juifs et païens dans la révolte, « afin de faire miséricorde à tous » (Rom. XI, 32), ou bien encore, qu'il faut que « tout genou fléchisse... et que toute langue confesse que Jésus-Christ est le Seigneur à

¹ Comp., dans un sens également défavorable à cette théorie, Menegoz, *le Pêché et la rédemption d'après saint Paul*, p. 94, 95.

² Voir ce qui en a été dit à la p. 320.

³ Les expressions de Rom. II, 5-9 montrent plutôt le contraire. Dans ce passage aussi, Paul dénonce aux coupables la perdition (« ἀπολύνται, » v. 12) ; seulement il la représente comme étant un état non d'insensibilité, mais d'agonie. (« θλίψις καὶ στενοχωρία, » v. 9 ; comp. « θλίψιν » 2 Thess. I, 6.)

la gloire de Dieu le Père » (Phil. II, 10, 11), le terme de l'évolution du monde devant être, selon l'expression sublime de l'apôtre, « Dieu tout en tous. » (1 Cor. XV, 22-28 ; comp. Eph. I, 23.)

Et cependant même ces affirmations, si fortes en apparence, ne sauraient impliquer la conversion collective de tous les hommes, car il faut éviter d'en étendre la portée en les arrachant au contexte qui seul en détermine le sens. Ainsi, dans le premier des trois passages cités, l'apôtre ne traite que des relations historiques d'Israël et des Gentils, montrant que le seul but du Seigneur est un dessein d'amour dans le choix des uns ou dans le rejet des autres. Puisque la question discutée concerne ainsi les peuples plutôt que les individus, cette déclaration ne peut être opposée à d'autres paroles qui, dans la même épître, dénoncent la perdition finale aux rebelles. (Rom. II, 8, 9, 12.) Et lorsque l'apôtre enseigne ailleurs que tout genou doit fléchir au nom du Seigneur Jésus (Phil. II, 9-11), il n'en maintient pas moins, tôt après dans le développement de son écrit, que « la fin » des ennemis de Christ sera la honte et la ruine¹. (III, 19.)

¹ Quant à Phil. II, 9-11, on pourrait être tenté d'interpréter comme si, lors de la venue du Sauveur, les puissances hostiles elles-mêmes devaient reconnaître à contre-cœur et en frémissant que Jésus-Christ est le maître. (Comp. Jacq. II, 19.) Mais quoique cet emploi de *ὁμολογεῖν* ne soit pas sans exemple (comp. Tite I, 16), il faut convenir que ce n'est pas l'acception ordinaire de ce terme, et que surtout, si l'on relit avec attention Phil. II, 9-11, l'ensemble du passage laisse bien l'impression d'un hommage sérieux et convaincu. Aussi me semble-t-il plus juste de reconnaître que Paul ne parle ici que de ceux qui acclameront Jésus en toute sincérité et du fond de leur âme. On remarquera du reste que les expressions « *πάν γόνυ, πᾶσα γλῶσσα* » (sans article) ont quelque chose de vague et ne sauraient désigner la totalité des êtres spirituels. Dans Eph. IV, 7-10, par exemple, l'apôtre rappelle aussi que Christ a triomphé dans toutes les régions du monde ; et pourtant le contexte montre bien qu'il n'est question que du règne de Christ sur son Eglise, la citation de l'Ancien Testament étant donnée pour établir la variété des grâces que Christ accorde au peuple des rachetés. Comp. enfin Rom. XIV, 11, où les expressions : « Tout genou fléchira devant moi, et toute langue donnera gloire à Dieu » (citation libre d'Esaië XLV, 23) servent à prouver que les *chrétiens* (et non les ennemis) comparaitront devant le tribunal du souverain juge.

Reste le texte 1 Corinthiens XV, 22-28, si caractéristique qu'il vaut la peine de l'examiner de près : voici quelle est, résumée en peu de mots, la marche de la pensée. « Comme tous meurent en Adam, » est-il dit en premier lieu, « de même aussi tous revivront en Christ. » (Vers. 22.) Rien de plus péremptoire, semble-t-il ; l'universalisme de cette thèse paraît être au-dessus de toute atteinte. Et pourtant, encore ici, Paul lui-même prend soin de faire ses réserves, puisque, dans la suite de la même péricope, il rappelle aux fidèles que « la chair » et le sang ne peuvent hériter le royaume de Dieu. (XV, 50 ; comp. VI, 9, 10.) Or, si tous « les injustes, les idolâtres, les adultères, » tous les pécheurs en un mot sont exclus d'avance du séjour de la gloire, la pensée de l'apôtre n'est donc pas que tous les hommes, sans exception, recevront un jour la vie éternelle en Jésus-Christ. Aussi bien, la portée de cette déclaration (XV, 22) est expressément limitée par le contexte. Au cours de ce développement, Paul parle de la résurrection du Seigneur d'abord (v. 3-11), et de celle des disciples ensuite¹, puisque ceux-là seuls qui sont à Christ peuvent être vivifiés « en lui » (« ἐν τῷ Χριστῷ, » v. 22). Or, cette dernière expression, appliquée aux méchants — dont la faute est précisément de ne pas reconnaître le Sauveur, — serait une contradiction dans les termes. Dès ce v. 22, par conséquent, c'est-à-dire dès le début du fragment qui nous occupe, — comme dans tout l'enseignement de ce chapitre, — l'apôtre ne traite que des croyants, qui, dit-il, « meurent tous en Adam » (comp. Rom. V, 12), parce qu'ils sont hommes, mais qui, tous aussi, revivront en Jésus à sa venue, parce qu'ils sont élus et rachetés du Seigneur. (Comp. v. 49.) J'ajoute qu'aucune parole tirée des épîtres de Paul n'établit la résurrection générale des justes et des injustes². Faut-il conclure de là que les méchants seront, jusqu'à la fin, dans l'état d'âmes privées de corps ? Cette hypothèse n'est guère

¹ « Οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ. » (Vers. 18.)

² Comp. cependant Actes XXIV, 15.

favorisée par l'anthropologie paulinienne, qui met l'esprit en relation si étroite avec son organisme physique, qu'elle ne conçoit pas de persistance de vie en dehors de cette unité. Quelle sera donc la destinée des réprouvés, puisque ni la thèse de l'anéantissement, ni celle d'une conversion finale ne ressortent clairement des textes ? On remarquera combien, sur ce mystérieux sujet, l'eschatologie de l'apôtre est sobre de détails ; elle se borne à marquer la situation misérable des rebelles impénitents, mais en se détournant de ce spectacle avec une sorte d'épouvante.

Quant aux rachetés de Jésus-Christ, la victoire du Seigneur sur le tombeau est à la fois le principe et le gage assuré de leur résurrection future¹. Seulement, dans cette série ininterrompue de triomphes qui commencent à la première Pâque chrétienne pour se consommer au dernier jour, il faut distinguer des étapes ou des degrés, soigneusement notés dans le fragment dont nous reprenons ici l'analyse. (1 Cor. XV, 22-28.) Autre est le maître, autres sont les disciples ; que chacun garde donc la place qui lui est due. (Vers 23 *a*.) Les prémices, c'est Jésus-Christ (v. 23 *b*) ; ensuite, — d'un bond, sans transition, l'apôtre passe à la fin, — « ceux qui seront à Christ lors de sa parousie. » (Vers. 23 *c* ; comp. 1 Thess. IV, 16.) Alors viendra « le terme » (v. 24 *a*), avant lequel, cependant, Christ doit courber sous son sceptre toutes les puissances hostiles². Il les subjuguera (v. 25), ce qui ne signifie pas qu'il les anéantira, puisque Christ ne saurait s'abaisser jusqu'à fouler aux pieds des cadavres. Mais ces ennemis divers, Jésus les réduira tout au moins à l'impuissance (comp. *καταργεῖν*, v. 24 *c*), mot qui caractérise le règne du Sauveur depuis son

¹ Pour eux, le jugement lors de la venue de Christ est le don de la vie, c'est-à-dire qu'il se confond avec leur glorification, tandis qu'il est, au contraire, une manifestation de ruine ou de perdition pour les impies.

² « Ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχήν.... » (Vers. 24 *c*.) Le premier ὅταν, suivi du présent (*παράδιδω* ou *παράδιδω*, v. 24 *b*.), indique en quoi consistera la consommation de toutes choses. Le second ὅταν, avec l'aoriste *καταργήσῃ*, revient en arrière pour marquer les faits qui doivent se produire avant l'arrivée de ce grand jour.

ascension jusqu'à sa venue dans la gloire. Le couronnement de ce triomphe sera la victoire remportée sur la mort (v. 26), soit par la résurrection des croyants (comp. v. 23 c), soit surtout par l'enlèvement des chrétiens qui vivront encore lors de la « parousie. » (Comp. 1 Thess. IV, 17.) A ce moment s'accomplira, en faveur du prince des rachetés, la parole de l'Ecriture : « Dieu a mis toutes choses sous ses pieds » (v. 27 a; comp. Ps. VIII, 7), déclaration qui suppose, d'autre part, que l'Eternel reste supérieur à celui à qui il a soumis toutes choses (v. 27 b), « le terme » ou « le but suprême » (comp. « τὸ τέλος, » v. 24) étant que la souveraineté de Dieu soit enfin réalisée, et que, Jésus remettant ses pouvoirs entre les mains de son Père, Dieu soit dans la plénitude du terme « tout en tous. » (Vers. 28.)

Quelque grandiose, cependant, qu'apparaisse cette conception paulinienne, il faut remarquer que les puissances ennemies sont assurément courbées (*καταργεῖν*, v. 24), mais non ramenées à l'obéissance filiale de l'amour. Même dans ce fragment qui proclame avec tant de force l'unité, le dualisme subsiste. C'est que la situation des réprouvés implique une contradiction, comme le fait en général le péché, qui, parce qu'il est le grand désordre dans l'univers, échappe aux efforts que tente la raison pour le comprendre. Au fond, l'humanité renouvelée en vue de laquelle Dieu dirige toutes choses (1 Corinthiens III, 24-23 ; Rom. VIII, 28-30), le peuple de l'Eternel vraiment digne de ce nom n'est autre que l'Eglise : c'est là le royaume céleste de la lumière, dans lequel Christ doit être exalté sans partage, jusqu'à ce qu'il remette sa puissance au Père qui la lui a donnée et que Dieu soit « tout en tous. » Dieu tout en tous, telle est la synthèse suprême de l'enseignement religieux et théologique de l'apôtre, le couronnement glorieux de ce vaste édifice qui, dans le champ de la doctrine chrétienne, n'a jamais eu de rival. Nous avons essayé d'en analyser laborieusement la structure. La pensée

de Paul nous est apparue puissante, hardie, élargissant ses orbes majestueux jusqu'à traverser les sphères successives qu'a parcourues à la hâte notre étude. Partout nous avons vu la dialectique inflexible de l'apôtre poser l'une en face de l'autre les deux thèses rivales, en luttant sans relâche pour arriver, si possible, à l'unité. « Justice de la loi et justice de la foi, » cette première dualité nous a conduits à l'idée d'un salut gratuit, qui supprime les ordonnances légales en les accomplissant, et dont la certitude repose sur le décret éternel de Dieu lui-même. (Rom. VIII, 31-39.) « Israël selon la chair et Israël selon l'esprit : » après avoir tendu cette deuxième opposition jusqu'à briser sans pitié les fausses espérances de sa nation, Paul a dévoilé le conseil secret du Tout-Puissant, qui endurecit Israël pour attirer les païens, et qui sauve les païens pour amener la conversion de son peuple. « Dieu les a tous enfermés, dit-il, dans la révolte afin de faire miséricorde à tous. » (Rom. XI, 32-36.) La troisième antithèse, à son tour, celle de « l'homme de la terre et l'homme du ciel, » qui, d'un bond, nous a transportés au centre de la christologie spéculative, s'est résolue dans l'affirmation du plan éternel de Dieu, décrétant de « résumer toutes choses en Christ » (Eph. I, 10), et cela dès avant la création des siècles. Enfin l'antinomie entre le siècle présent et le siècle à venir a trouvé sa clef dans cette dernière formule, résumé de l'œuvre rédemptrice en même temps que programme universel de l'activité divine : « Dieu tout en tous. » (1 Cor. XV, 28.)

Et pourtant, en dehors de ce royaume de lumière et de paix inaltérable, il reste des puissances hostiles, courbées sans doute, mais frémissantes dans leur révolte et dans la rage de leur insuccès. L'antithèse entre la grâce du Dieu qui prépare et qui réalise le salut, et la liberté de l'homme qui résiste obstinément à ces appels, cette dualité reste ouverte et, jusqu'au bout, menaçante. Ce n'est qu'en excluant les rebelles que le grand docteur de l'Eglise primitive se représente

toutes choses ramenées à l'unité. Grave et douloureuse lacune ! mais qui fait d'autant mieux ressortir le caractère essentiel de la pensée et de l'enseignement de l'apôtre. A plusieurs reprises déjà nous avons parlé de sa hardie et nerveuse dialectique ; néanmoins on se tromperait fort en concluant de là que l'intellectualisme est le trait dominant de son système. Tout au contraire, les raisons que Paul développe sont celles du cœur, de la conscience : c'est dans la vie chrétienne, et non sur le terrain de la logique abstraite, qu'il faut chercher la clef des énigmes qu'il se pose, le foyer rayonnant d'où jaillissent les clartés qui illuminent sa forte et dramatique conception. Ce qui s'est dégagé de toutes les parties de notre étude, c'est que les solutions principales indiquées par l'apôtre ne s'adressent qu'à des chrétiens, qu'elles demeurent fermées et sans utilité pour les indifférents ou pour les incrédules¹. Qu'on embrasse du regard le vaste champ qui vient d'être parcouru : du commencement jusqu'à la fin ne retrouve-t-on la confirmation triomphante de ce principe ? S'agit-il de l'œuvre expiatoire du Sauveur, ou du décret de l'élection divine ? Le texte expose et systématise on ne peut mieux les expériences des croyants ; mais les théories qu'on en dégage s'exagèrent et même se contredisent dès qu'on cherche à les étendre à tous les hommes. Seul le fidèle a le droit d'affirmer que Christ l'a racheté par son sanglant sacrifice ; seul il se sent incorporé à cet organisme de vie qui l'arrache au monde périssable pour le transporter dans le sanctuaire éternel². Au sujet du jugement dernier et de la résurrection, même remarque : pleines d'obscurités quand on leur donne la valeur de formules dogmatiques universelles, ces doctrines brillent, au regard du chrétien, des

¹ Une réserve, cependant, doit être présentée au sujet de l'idée du péché, puisqu'il s'agit ici d'un fait anthropologique général, et non d'une disposition exclusive des fidèles (comp. p. 158, 159), quoique, même dans ce domaine, Paul décrive et apprécie les phénomènes comme seul un croyant pouvait le faire, c'est-à-dire à la lumière de l'Evangile de Jésus-Christ. (Note 1 des p. 220 et 221.)

² P. 170-177 ; 211, 212.

clartés que leur prêtent les espérances ardentes de l'Eglise avide d'affranchissement et de victoire¹. Je rappelle qu'il n'est pas jusqu'à la christologie de l'apôtre qui ne se voile de difficultés déconcertantes, lorsqu'on la traite comme un système métaphysique au lieu d'y reconnaître avant tout l'expression des besoins et des aspirations religieuses du peuple des rachetés².

Que conclure de tout cela ? Que Paul est impuissant ? Que sa réputation de théologien est usurpée ? Qu'il n'est pas, après tout, le grand docteur chrétien qu'on suppose ? Nous estimons, au contraire, que cette apparente infirmité fait éclater d'autant mieux l'incomparable grandeur de l'apôtre ; que ce hardi penseur a mis le doigt, de prime abord, sur la vraie méthode de la science chrétienne, et qu'en présence de la simplicité lumineuse de son enseignement, toujours orienté vers la pratique et aspirant à la vie, on voit pâlir ces systèmes ingénieux qui traitent l'Evangile comme une thèse mathématique qu'on démontre selon les formules abstraites de la raison. Le rôle de la théologie est d'expliquer au chrétien les expériences qu'il a faites et de lui montrer la voie à suivre. Tout ce qui se rapporte aux irrégénérés demeure donc enveloppé de mystères, et le seul moyen de dissiper ces ombres où se réfugient les rebelles, c'est de convertir les ennemis de l'Evangile en les courbant, le front en terre, devant l'éternelle vérité. Certes le système de Paul représente un des plus vigoureux efforts qu'on ait jamais faits pour fixer l'insaisissable, en rendant accessible à la pensée humaine le message du salut. Or, si l'illustre docteur chrétien lui-même laisse de sombres abîmes inexplorés ; si, tout en répandant des flots de clarté sur ce qu'il est nécessaire de connaître afin d'être sauvé, il est impuissant à trouver la clef d'énigmes qui pèsent sur nous et qui nous remplissent d'an-goisse, ce fait montre une fois de plus la justesse du prin-

¹ P. 337 et suiv.

² P. 302-308.

cipe souvent proclamé dans l'Écriture et que Pascal a résumé dans ce mot redoutable : « La volonté, organe de la croyance.... Il y a assez de lumières pour ceux qui ne désirent que de voir, et assez d'obscurités pour ceux qui ont la disposition contraire. » Dans le royaume des cieus, la région douloureuse de l'inconnu ne se conquiert que par la voie sanglante du renoncement et de l'obéissance ; car au-dessus de la théorie, il y a la vie ; au-dessus de la logique inflexible, il y a la liberté avec ses périls et ses vertiges, mais avec ses perspectives radieuses : voilà la leçon qui ressort des lacunes théoriques que nous avons dû signaler dans le système de Paul. En réalité, seul l'amour chrétien comble l'abîme en entraînant les hommes à Dieu : aussi ne puis-je mieux terminer cet exposé qu'en transcrivant cette parole sublime, la plus profonde qui soit jamais sortie de la plume du grand apôtre, et qui résume bien en tous cas l'idée inspiratrice de son enseignement : « Quand je parlerais les langues des hommes et même des anges, si je n'ai pas la charité, je suis un airain qui résonne ou une cymbale qui retentit. Et quand j'aurais le don de prophétie, la science de tous les mystères et toute la connaissance, quand j'aurais même toute la foi jusqu'à transporter des montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien.... La charité ne périt jamais. Les prophéties prendront fin, les langues cesseront, la connaissance disparaîtra. Car nous connaissons en partie et nous prophétisons en partie ; mais quand ce qui est parfait sera venu, ce qui est partiel disparaîtra.... Aujourd'hui nous voyons au moyen d'un miroir, d'une manière obscure, mais alors nous verrons face à face ; aujourd'hui je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme j'ai été connu. Maintenant donc ces trois choses demeurent : la foi, l'espérance et la charité ; mais la plus excellente, c'est la charité. » (1 Cor. XIII, 1-13.)

Sixième subdivision. — La doctrine des épîtres Pastorales.

Outre les écrits dont nous venons d'exposer l'enseignement, notre collection canonique contient trois lettres qui portent le nom de l'apôtre des Gentils : ce sont les épîtres dites *Pastorales*, adressées à deux des collaborateurs de l'illustre missionnaire. Lors de la composition de la première épître à Timothée et de l'épître à Tite, Paul voyageait librement (1 Tim. I, 3 ; III, 14 ; Tite I, 5 ; III, 12) ; quand il rédigea la seconde épître à Timothée, il était, au contraire, captif à Rome. (I, 8, 16, 17 ; IV, 6-18.) Il est néanmoins admis par la plupart des auteurs que ces lettres forment un tout compacte et qu'elles appartiennent à la même période¹, si toutefois elles sont d'origine apostolique, réserve qui soulève le problème complexe et difficile de l'authenticité². Voici les

¹ C'est ce qui ressort de l'unité du style et du type de doctrine. Ed. Reuss, il est vrai, avec quelques théologiens, plaçait la composition de l'épître à Tite et de la première épître à Timothée dans le cours d'un voyage qui aurait coupé le grand séjour de Paul à Ephèse (Act. XIX, 10 ; XX, 31), soit entre l'épître aux Galates et la première épître aux Corinthiens (*die Geschichte der heiligen Schriften des Neuen Testaments*, 4^e édit., 1864, § 87-92), tandis que la deuxième épître à Timothée aurait été composée dans la captivité de Rome (§ 126-130), ces critiques n'admettant pas l'hypothèse d'une seconde captivité. Mais Reuss a modifié dans la suite sa manière de voir en ne maintenant que la seconde épître à Timothée et en abandonnant les deux autres (*les Epîtres pauliniennes*, II, p. 332-336 ; comp. p. 245-253). — Les arguments en faveur de l'unité du groupe, quel que soit le rédacteur de ces trois lettres, ont été fort bien développés par Ern. Renan. (*Saint Paul, Introduction*, p. XXVI et suiv.)

² Il ne saurait être question de traiter ici ce sujet avec l'ampleur qu'il comporte. Je me contenterai d'établir en très peu de mots mes conclusions. Le lecteur trouvera tous les renseignements voulus en comparant, par exemple, les études suivantes. Contre l'authenticité : Baur, *Paulus*, p. 492-499 ; Hilgenfeld, *Einl. in das N. T.*, p. 744-765 ;

points auxquels peuvent se ramener les doutes formulés contre l'hypothèse traditionnelle ¹.

1° *Nature des hérésies combattues.* — Je commence par cet ordre d'arguments, parce que c'est celui qui se présente, me paraît-il, avec le moins de force. Baur déjà croyait discerner dans les lettres Pastorales une polémique dirigée contre Marcion, ce qui transporterait ces écrits au milieu du second siècle. D'autres critiques ont avancé diverses suppositions² ; mais, fait digne d'être noté, nul n'a réussi à mettre les erreurs signalées par le texte en rapport avec une conception gnostique historiquement connue et bien déterminée. En réalité, l'auteur parle tantôt de « fables judaïques » (Tite I, 14), tantôt d'idées qui semblent être en partie de provenance grecque (1 Tim. IV, 3 ; 2 Tim. II, 14, 18), mélangeant ces éléments disparates dans sa caractéristique des hérésies qu'il combat (par exemple, Tite III, 9). Sans doute, ce syncrétisme est un des traits distinctifs du gnosticisme ; mais la spéculation philosophique qui nous apparaît ici se montre à nous vague, embryonnaire ; ce sont des tendances encore fuyantes plutôt que des systèmes précis tels que ceux de l'âge postérieur. Cette indétermination ne prouve-t-elle pas l'ancienneté des doctrines signalées, puisque celles-ci n'existent qu'à l'état d'aspirations indécises, de

Holtzmann, *Einkl. in das N. T.*, p. 304-326 ; H. Hesse, *die Entstehung der neutest. Hirtenbriefe* (1889) ; en français, Renan, *Saint Paul* (1869), *Introduction*, p. XXIII-LII. — Pour l'authenticité : Huther, *Kritisch exegetisches Handbuch über die Briefe an Timotheus und Titus* (collection Meyer), 3^e édit., p. 11-75 ; B. Weiss, *Einkl. in das N. T.*, p. 286-322 ; Farrar, *St Paul*, p. 743-753 ; Bertrand, *Essai critique sur l'authenticité des épîtres Pastorales* (Paris, 1888) ; de Pressensé, *le Siècle apost.*, II, p. 171-177 ; Gess, *Christi Person und Werk*, II, 321-327 ; F. Godet, *Intr. au N. T.*, I, p. 673-722 ; Ramsay, *the Church in the Roman Empire before A. D. 170* (1893), p. 246-250, 365 ; G. Fulliquet, *la Pensée religieuse dans le Nouveau Testament*, p. 419 et suiv. — M. Sabatier représente, avec quelques autres, une opinion moyenne, d'après laquelle on admet quelques fragments d'origine paulinienne : art. *Pastorales*, dans l'*Encyclopédie* de Lichtenberger, X, p. 250-259. (Voir déjà Renan, p. XLIX, L ; de même, jusqu'à un certain point, Hesse.)

¹ Comp. Bleek, *Einkl. in das N. T.*, 3^e édit., § 174 ; Sabatier, art. *Pastorales* ; F. Godet, ouvr. cité.

² Voir les ouvrages cités.

programme mal défini, et qu'elles n'ont atteint en aucune manière le développement qui nous frappe chez les hérétiques plus tardifs ? En résumé, je ne discerne rien dans le contenu didactique des écrits en question qui fasse sortir d'une manière certaine de l'époque apostolique ¹. Déjà dans l'épître aux Colossiens, Paul avait censuré des erreurs du même genre, mélange incohérent de judaïsme et d'hellénisme, spéculations malsaines s'alliant à un ascétisme qui méprisait la vie physique ² ; et pour revenir aux indications des Pastorales, il n'est pas impossible de concilier avec l'hypothèse de l'origine paulinienne même les éléments dont le caractère gnostique semble le mieux démontré. Ainsi l'interprétation spirituelle de la résurrection se trouve, sans aucun doute, chez les hérétiques du second siècle ³ ; mais elle existait déjà, dans une certaine mesure, à Corinthe au temps de Paul. (1 Cor. XV, 12.) Ces objections étant donc ramenées à leur juste valeur, il faut reconnaître néanmoins qu'à d'autres points de vue les trois lettres dont nous nous occupons semblent justifier, sinon des arguments péremptoires dans le sens négatif, du moins certaines hésitations ou certains doutes.

2° *Disparité de langage*. — Plusieurs critiques ont dressé le catalogue des expressions propres aux épîtres Pastorales et qui n'apparaissent pas, dit-on, dans les ouvrages de Paul ⁴ : d'une manière générale, on reproche au style de ces écrits d'être terne et sans force. Il me paraît inutile, cependant, de m'arrêter à ce genre d'observations, car le même argument peut être exploité contre n'importe quel autre groupe de lettres pauliniennes. L'hypothèse de retouches postérieures, assurément, reste toujours ouverte ; j'y reviendrai dans la

¹ Comp. sur ce point le témoignage de Reuss (*les Epîtres pauliniennes*, II, p. 324-330), d'autant plus précieux à noter que ce critique est, pour d'autres raisons, défavorable à l'hypothèse de l'authenticité.

² Col. II ; comp. en particulier le v. 23 avec 1 Tim. IV, 3.

³ 2 Tim. II, 17, 18. Comp. Tertullien, *De resurr. carnis*, c. 19. Encore ici, Baur voit une allusion à la gnose marcionite.

⁴ Par exemple, Renan, p. XXIII, XXIV ; Holtzmann, p. 317-319.

suite : mais, dans la supposition favorable à l'authenticité, tout ce qui ressort de ces diversités, c'est que le grand docteur chrétien n'a pas été plus uniforme dans sa manière d'écrire qu'il ne l'est dans son enseignement ; et quant aux locutions des épîtres Pastorales qu'on remarque chez les écrivains postérieurs, ces répétitions ne prouvent autre chose que l'influence exercée, de bonne heure déjà, sur la littérature chrétienne par les écrits attribués à l'apôtre.

3° *Oppositions dans le type de doctrine.* — Ces différences ne peuvent se contester ; c'est même pour les marquer qu'il convient d'analyser à part le contenu des textes dont nous abordons l'étude. Sans doute, on y retrouve toutes les idées essentielles de Paul ¹. Le salut en Jésus-Christ est ramené au décret éternel de Dieu dès avant la création du monde. (2 Tim. I, 9, 10 ; comp. Rom. XVI, 25, 26 ; Eph. I, 4.) Les temps étant accomplis, Christ s'est donné pour nous afin de nous racheter de toute souillure. (Tite II, 14 ; 1 Tim. II, 6 ; comp. Gal. III, 13 ; 1 Cor. VI, 19, 20 ; Eph. I, 7 ; V, 25, 26.) Cette rédemption est gratuite et indépendante des œuvres légales (Tite III, 5 ; comp. Rom. III, 20, 24 ; Eph. II, 8, 9) ; mais, loin de favoriser par là le relâchement et la paresse, Dieu ne sauve les hommes que pour les affranchir des convoitises charnelles en les faisant marcher selon sa loi souveraine de sainteté ². (Tite II, 12 ; III, 5-7 ; comp. Rom. VI, 1 et suiv. ; Eph. II, 10.) Telle est bien la substance de l'enseignement

¹ Comp. sur ce point B. Weiss, *Bibl. Theol. des N. T.*, § 108.

² Quant aux particularités de détail, là même où surgissent de nouvelles expressions, la pensée reste en général fidèle à la doctrine authentique de l'apôtre ; comp., par exemple, Tite III, 5 (« *διὰ λουτροῦ παλυγενεσίας* ») avec 2 Cor. V, 17 (« *καὶνὴν κτίσιν* ») et Rom. VI, 3, 4. Il n'est pas jusqu'aux textes les plus suspects signalés par la critique qui ne puissent recevoir un sens plausible : ainsi dans Tite I, 1 (« *κατὰ πίστιν* »), l'apôtre exprime l'idée que « la foi des élus, » c'est-à-dire leur attachement au Sauveur est la règle et par conséquent le but de la mission que Christ lui confie. (Comp. Rom. I, 5.) Quant à 1 Tim. II, 15, s'il était nécessaire d'interpréter : « Elle sera sauvée par l'enfantement, » comme Paul dit ailleurs : « Vous êtes sauvés par grâce, par le moyen de la foi » (Eph. II, 8), ce jugement sortirait assurément du cercle de pensées dans lesquelles se meut en général l'apôtre. Mais rien n'empêche

paulinien ; et si les épîtres Pastorales présentent ces vérités avec moins de vigueur et moins d'éclat, si l'on a pu reprocher à ces écrits d'avoir, par moments, une allure traînante, une exposition diffuse ¹, ou de trop insister sur des principes qui se comprennent d'eux-mêmes ², de telles répétitions, — inoffensives d'ailleurs et souvent exagérées par la critique, — sont assurément dans les habitudes d'un vieillard et s'expliquent par le fait que nous avons ici les derniers des écrits sortis de la plume de l'apôtre. Tout cela est très humain, sans aucun doute, et certes il n'y a rien dans cette situation historique qui mette en discrédit l'hypothèse de l'authenticité. — D'un autre côté, il est nécessaire d'ajouter que la « décomposition » dont on a parlé de nos jours « entre une doctrine orthodoxe qu'il faut croire et une morale orthodoxe qu'il faut pratiquer ³ » n'est point une pure invention de la critique, et que les expressions même de « piété » et de « saine doctrine, » caractéristiques de ces lettres et qui ne se retrouvent nulle part ailleurs dans aucune des épîtres pauliniennes, révèlent, à n'en pas douter, une tendance quelque peu modifiée. Il se peut, assurément, que le changement se soit produit du vivant et dans l'esprit de l'apôtre ; mais encore ici, — le fonds des idées restant approximativement le même, — la science ne saurait traiter de fantaisie sans consistance la théorie de remaniements plus tardifs.

4° Qu'en est-il de *l'organisation ecclésiastique* esquissée dans ces écrits et qu'on a souvent représentée comme très

de traduire le *διὰ* par « à travers » (comp. « τῶν πιστευόντων διὰ ἀκροβυστίας, » Rom. IV, 11) et de prendre le verbe au sens absolu, ce qui donne une idée fort différente. L'apôtre affirmerait alors, contrairement à l'avis des hérétiques (comp. 1 Tim. IV, 3), que la maternité doit être tenue en grand honneur dans l'Eglise, puisque c'est dans cette situation, selon la règle, que la femme chrétienne est appelée à recevoir et à s'approprier le salut. — Au reste, d'autres détails encore seront repris dans l'exposé du contenu doctrinal de ces épîtres.

¹ Surtout dans la première épître à Timothée.

² Tite I, 1-3, par exemple.

³ Sabatier, art. cité, p. 254.

postérieure ? Assurément, dans les milieux où ces lettres nous transportent, nous ne trouvons plus les ministères libres s'épanouissant comme naguère à Corinthe : les formes, au contraire, se sont fixées, les institutions ont progressé. Cependant, même dans ce domaine-là, les épîtres à Timothée et à Tite ne contiennent aucun détail qui nous oblige à sortir de l'époque apostolique. Ainsi que c'était le cas dans les communautés primitives, les charges d'*évêque* et d'*ancien* ne sont pas nettement distinguées, ce qui est une preuve manifeste d'antiquité ¹. Outre cette fonction, l'auteur mentionne celle des *diacres* ², dualité qui nous ramène aux indications fournies par les textes de la période précédente ³. Quant aux

¹ Tite I, 5-7 : « Je l'ai laissé en Crète pour que tu établisses des *anciens* choisis parmi les hommes irréprochables » (v. 5, 6), — « car il faut que l'*évêque* soit sans reproche.... » (« *δεῖ γὰρ*, » v. 7.) Cette liaison logique est une forte preuve en faveur de l'identité. (Comp. Act. XX, 17, 28.) On relève, il est vrai, le fait curieux que les épîtres Pastorales parlent toujours de l'évêque au singulier ; mais ce mot apparaît en tout dans deux passages (1 Tim. III, 2 et Tite I, 7), où l'auteur traite en général de la charge (*ἐπισκοπή*, 1 Tim. III, 1), idée que le singulier exprime on ne peut mieux. Ailleurs encore, le texte passe indifféremment du singulier au pluriel, dans 1 Tim. V, 1, par exemple (« le vieillard, les jeunes gens »), d'où nul ne s'avisera certes de conclure qu'il n'y avait dans chacune de ces Eglises qu'un seul vieillard entouré d'une florissante jeunesse : c'est là, semble-t-il, dans les deux cas, coïncidence, affaire de rédaction. — D'ailleurs, si même on tient à distinguer jusqu'à un certain point entre « l'évêque » et les presbytres, ce qui rendrait encore mieux compte de toutes les particularités du texte, l'explication la plus satisfaisante est sans doute celle que donne si bien M. Ramsay dans son récent ouvrage. Le mot d'évêque, fait remarquer ce critique, signifie surveillant. Lors donc que le corps des anciens avait décidé quelque mesure, l'exécution en était confiée à l'un d'entre eux, qui, pour la circonstance, devenait un évêque (de là le singulier), chaque membre du presbytère, — et même plusieurs ensemble dans des directions diverses, — pouvant revêtir ainsi cette fonction. (*The Church in the Roman Empire*, p. 367.) Quant à la théorie que développe dans la suite le même auteur sur les causes qui amenèrent l'épiscopat monarchique, je n'ai pas à la discuter dans cette étude de théologie biblique.

² Conditions requises de l'évêque (1 Tim. III, 1-7), conditions requises du diacre (v. 8-13). L'épître à Tite, elle, ne parle que des anciens ou évêques (I, 5-9).

³ Phil. I, 1. Dans les grandes épîtres certainement authentiques, il est question de ministères divers, entre lesquels se distingue celui des diacres. (« *Εἶτε διακονίαν ἐν τῇ διακονίᾳ*, » Rom. XII, 7 ; « *διάκονον*, » XVI, 1.) Ce dernier terme, il est vrai, s'applique à une femme ; mais s'il y avait déjà alors, dans les Eglises de la gentilité, des diaconesses, on peut supposer à plus forte raison que les diacres n'y étaient pas inconnus.

autres passages des Pastorales qui semblent révéler un état de choses postérieur, les défenseurs de l'authenticité peuvent les expliquer, à mon avis, sans leur faire violence ; preuve en soit en particulier le curieux fragment sur les *veuves* (1 Tim. V, 3-16), si souvent discuté de nos jours. Au dire de quelques commentateurs, l'apôtre ne parlerait ici que de femmes ayant droit aux assistances régulières de l'Eglise. Mais cette interprétation me paraît inadmissible ; car alors pourquoi Paul serait-il si minutieux dans les conditions qu'il établit ? Quoi donc ! ne peuvent être secourues que celles qui ont soixante ans au moins, avec les qualités diverses énumérées ! (Versets 9 et 10.) Que deviendront les jeunes, qui, négligentes ou légères peut-être, sont cependant pauvres, sans protections humaines, sans parents et sans amis ? Comme il n'est guère admissible que Paul ait interdit aux chrétiens de leur venir en aide, il semble plus naturel de voir dans ce passage la mention d'une sorte de diaconat féminin prenant dans l'Eglise la place d'un ministère ; ainsi s'expliquent les conditions requises, qui correspondent assez exactement à celles que les diacres doivent remplir. Plus tard, ces femmes devinrent un ordre proprement dit dans les communautés chrétiennes. Elles n'étaient pas nécessairement veuves, mais elles en portaient le nom. On cite à ce propos un texte de l'épître d'Ignace à l'Eglise de Smyrne au sujet des « vierges dites veuves ¹ ; » mais, lorsque la critique exploite cette expression dans un sens hostile aux Pastorales, son tort est de confondre une institution développée avec ce qu'elle fut au début. S'il y eut au second siècle dans l'Eglise un corps de femmes vouées au célibat, rien de pareil n'apparaît dans aucune des lettres qui portent le nom de l'apôtre. Les « veuves » auxquelles Paul fait allusion sont en

Quant aux anciens, on sait que, d'après le récit de Luc, Paul en établissait dans chacune des communautés qu'il avait fondées. (Act. XIV, 23.) Au reste, nous avons déjà signalé (p. 18, 19, 234 et suiv.) le double mouvement qui se produisit, en sens inverse, entre les charismes et les fonctions dans l'Eglise primitive ; comp. le développement fort remarquable que donne sur ce sujet M. F. Godet, *Intr. au N. T.*, I, p. 686-692.

¹ « *Τὰς παρθένους τὰς λεγόμενας χήρας*, » c. 13.

réalité ce que ce mot signifie ; elles ont été « femmes d'un seul mari » (v. 9) et doivent être âgées de soixante ans au moins, c'est-à-dire que nous n'avons autre chose, encore ici, que les premiers germes d'une organisation qui s'est perfectionnée en effet dans la suite. Peut-être ces veuves étaient-elles des diaconesses, telles qu'il en existait dès la plus haute antiquité dans l'Eglise (Rom. XVI, 1) ; peut-être étaient-ce seulement des femmes vouées à la pratique des bonnes œuvres et occupant une place en vue dans la communauté : en tous cas il n'y a rien là qui sorte décidément de ce qui pouvait exister à l'époque apostolique.

5° Jusqu'ici, cependant, l'argumentation que nous avons présentée est avant tout négative, c'est-à-dire qu'elle s'est bornée à écarter des objections formulées par la critique, mais sans démontrer d'une manière directe l'authenticité. Il est vrai que les lettres dont nous nous occupons portant le nom de l'apôtre des Gentils, il n'est que juste de s'en tenir à cette indication s'il n'y a pas de raison valable à alléguer contre elle. Seulement on nous arrête par une dernière remarque, en objectant que la situation que révèlent les Pastorales est étrangère à tout ce que nous savons de l'activité missionnaire de Paul. Il suffit, en effet, de parcourir ces écrits pour constater qu'ils ne peuvent s'adapter au récit que donne le livre des Actes, ainsi qu'un exposé rapide le montrera au lecteur.

La première épître à Timothée suppose que l'apôtre vient de quitter Ephèse pour aller en Macédoine, mais en laissant dans l'Eglise de cette ville Timothée, son collaborateur. (I, 3.) D'après la narration de Luc, au contraire, lorsque Paul partit de la grande cité d'Asie au cours de son troisième voyage, il est expressément rapporté que Timothée l'avait précédé sur le continent européen¹ : les deux données sont donc directe-

¹ Act. XIX, 22 ; XX, 4 ; comp. 1 Cor. IV, 17 ; XVI, 10 ; 2 Cor. I, 1. Je rappelle que la première épître aux Corinthiens fut précisément envoyée d'Ephèse vers la fin du séjour de Paul dans cette ville (XVI, 8), tandis que la deuxième lettre fut composée en Macédoine un peu plus tard. (II, 13 ; VIII, 1 ; IX, 2.)

ment contraires. Or, ce déplacement d'Ephèse en Macédoine étant le seul que mentionne l'histoire apostolique, la première épître à Timothée, si elle est authentique, suppose une situation que Luc n'a pas connue et dont il ne parle pas. — Même raisonnement au sujet de l'épître à Tite. Paul, lisons-nous en effet dans cette lettre, a chargé son disciple d'organiser les Eglises de Crète (I, 5) ; en outre il s'exprime comme s'il avait travaillé lui-même dans cette île, tandis que, d'après le livre des Actes, il ne la vit qu'à distance, lors de son dernier voyage maritime, en longeant la côte sans aborder (XXVII, 7 et suiv.) : encore ici nous sortons donc du cadre à nous connu de la vie de l'apôtre.

Reste la deuxième épître à Timothée, composée à Rome, dans un temps de captivité, et qui semble ainsi nous ramener aux faits généralement admis par la critique (Act. XXVIII, 30, 31) : cependant, même sur ce terrain, dès qu'on pèse les détails, les difficultés surgissent. Paul raconte, par exemple, qu'« Eraste est resté à Corinthe, » et qu'il a « laissé Trophime malade à Milet » (IV, 20) ; or, c'est dans son troisième voyage qu'auraient dû se produire ces incidents, puisque, suivant le récit de Luc, jamais l'apôtre ne revit depuis lors ces deux villes¹. Que signifient donc, des années après, de telles allusions, ou comment expliquer encore la mention du manteau oublié à Troas, avec les parchemins et les livres ? (IV, 13.) Toutes ces indications ne montrent-elles pas que Paul avait passé dans ces localités peu avant la date de sa dernière lettre ? Mais si tel est le cas, l'emprisonnement qu'atteste cette épître est donc distinct de celui dont il est fait mention dans le livre des Actes ; bien plus, il appartient à une période postérieure, puisque le missionnaire des Gentils n'avait jamais vu Rome avant son arrestation² à

¹ Act. XX, 17-38. Sans s'arrêter, en effet, Paul se rendit d'emblée à Jérusalem, où il fut saisi par l'autorité romaine et trainé de prison en prison pendant près de trois ans avant d'arriver dans la capitale de l'empire.

² Rom. I, 13-15 ; XV, 22-29. Je rappelle que cet écrit fut rédigé vers la fin du troisième voyage missionnaire.

Jérusalem. En résumé, si l'on veut assigner une place historique aux trois écrits dont nous nous occupons, — dans l'hypothèse de leur origine apostolique, — il faut admettre que Paul fut relâché au terme des deux ans qu'il passa dans la capitale de l'empire (Act. XXVIII, 30), qu'il revint ensuite vers l'orient, prêchant dans l'île de Crète (Tite I, 5), visitant les chrétiens d'Ephèse, partant de là pour la Macédoine (1 Tim. I, 3), formant d'autres projets encore (Tite III, 12), jusqu'à ce que, saisi de nouveau et conduit pour la seconde fois à Rome, il ait scellé de son sang son témoignage au Sauveur ¹.

Authenticité des épîtres Pastorales, hypothèse d'une deuxième captivité de Paul, ces deux problèmes historiques sont donc connexes. Si la fin du récit des Actes marque l'extrême limite de la vie de l'apôtre, celui-ci ne saurait avoir écrit les trois dernières lettres que la tradition lui attribue ; et s'il les a écrites, c'est que son activité s'est prolongée quelque temps encore au delà. Sans doute la critique doit constater à ce propos une absence presque complète de renseignements en dehors de la littérature biblique ; car ou bien les indications patristiques sont trop tardives, comme c'est le cas de celle d'Eusèbe ; ou bien, lorsqu'on remonte jusqu'à Clément de Rome ², on se trouve en présence de notices si vagues qu'il est difficile de les utiliser. Au fond, c'est l'existence même des épîtres à Timothée et à Tite qui fournit la seule preuve historique de quelque force à l'appui de l'idée traditionnelle. Le silence du livre des Actes ne saurait être exploité dans un sens défavorable ; car la fin abrupte de cet ouvrage n'implique nullement que le terme des deux ans que mentionne l'auteur coïncide avec la mort de Paul ³. Qu'on me per-

¹ Comp. Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, 22.

² 1^{re} ép. aux Cor., c. 5.

³ Quelque chose arriva ; c'est ce que marque l'aoriste (« ἔμειven » XXVIII, 30) ; mais quoi ? Le supplice, ou d'autres événements ? Les deux hypothèses restent ouvertes.

mette de le montrer en faisant une hypothèse. Je suppose que la narration de Luc ait été moins prolongée encore, et qu'elle ne nous conduise que jusque vers la fin du troisième voyage missionnaire (XXI, 16) : ne pourrions-nous pas reconstituer la suite sans trop de peine en consultant les lettres de la captivité ? Elles nous apprendraient que les pressentiments de l'apôtre ne l'avaient pas trompé¹, que le grand missionnaire fut arrêté, qu'il languit en prison (Eph. VI, 20 ; Col. IV, 3, 4), et qu'on le transféra même à Rome sans doute pour y être jugé devant le tribunal de l'empire. (Phil. I, 13 ; IV, 22.) La lecture de ces écrits nous montrerait en outre que les dangers prévus dans le discours de Milet n'avaient que trop certainement fondu sur les Eglises d'Asie, que de graves erreurs s'y étaient perfidement glissées, qu'un esprit nouveau, dangereux pour l'Evangile, s'y faisait jour². Or, si des épîtres de la captivité nous passons aux Pastorales, ce qui, dans le premier cas, n'était qu'une hypothèse devient une réalité. De fait la narration de Luc s'arrête au terme des deux ans de captivité de Paul à Rome. Qu'arriva-t-il ensuite ? Continuons à interroger les lettres canoniques. Dans celle aux Philippiens II, 24, l'apôtre exprimait l'espoir d'un élargissement prochain dont il profiterait pour visiter de nouveau les Eglises de Macédoine. Deux des écrits subséquents, — ceux dont nous nous occupons (1 Tim. et Tite), — nous montrent en effet que, relâché, l'apôtre revint vers l'orient et traversa diverses régions de la Grèce et de l'Asie, après quoi, captif une seconde fois, il écrivit de Rome la deuxième épître à Timothée avant de subir le martyre³. (Comp. 2 Tim. IV, 6-8.) Loin d'être une pierre d'achoppement, le groupe des Pastorales, interprété de la sorte, permet donc d'ajouter une dernière page au récit de la glorieuse carrière de Paul.

¹ Comp. Act. XX, 22 et 23.

² Col. II ; comp. Act. XX, 29, 30.

³ Quant à l'époque de cette mort, l'an 68 (fin du règne de Néron) est la date la plus tardive qu'on puisse admettre ; comp. Ramsay, ouvr. cité, p. 243-245.

Je n'ignore pas qu'une telle reconstruction n'a qu'une valeur hypothétique, et c'est bien à ce titre que je l'indique ici. Seulement voici quel est l'avantage de cette esquisse historique. Si même on éprouve des scrupules à les admettre en bloc, nos trois lettres n'en contiennent pas moins des fragments d'un prix inestimable, dont l'authenticité est aussi manifeste que celle de n'importe quelle autre épître de Paul¹. Or, la péricope 2 Timothée IV, 6-22, par exemple, que je n'hésite pas à mettre au premier rang, jette un jour inattendu sur la situation de l'apôtre à la fin de sa vie. Celui-ci y annonce sa mort prochaine en termes bien plus précis qu'il ne le faisait dans sa lettre aux Philippiens ; ce morceau ne peut donc avoir été rédigé avant l'emprisonnement de Rome ; d'autre part, il donne plusieurs détails qui, nous l'avons montré, ne s'expliquent que s'il y eut une captivité postérieure à celle qui nous est connue par le récit de Luc. Ainsi tombe la plus grande objection historique qu'on puisse faire valoir contre l'origine apostolique des épîtres Pastorales. Qu'elles soient sorties telles quelles de la plume de Paul, je comprends que, sur ce point, la critique ait exprimé des doutes. Calvin, par exemple, n'explique-t-il pas, à propos de la deuxième épître de Pierre, que cet écrit contient assurément en substance la doctrine de l'apôtre, mais résumée par quelque disciple inconnu² ? Rien n'empêcherait d'admettre aussi que des billets de Paul adressés à ses deux compagnons d'œuvre, mais imparfaitement conservés peut-être, auraient été remaniés ensuite par un auteur ami qui, dans le but pieux de les coordonner ou de les compléter, les aurait transformés jusqu'à affaiblir, sur certains points, le langage et la pensée. Je ne saurais, pour ma part, écarter absolument cette hypothèse, quoique je n'en incline pas moins à croire que les changements intervenus, — s'ils existent, — se réduisent à peu de chose, et que l'essentiel dans ces écrits porte bien la marque

¹ Comp. Renan, p. XLIX ; Sabatier, p. 258.

² *Commentaires sur le Nouveau Testament*, IV, p. 743, 744.

originale de Paul. L'exposé qui suit montrera, je pense, la légitimité de cette manière de voir, en faisant ressortir la cause psychologique des différences incontestables qu'on doit signaler entre les Pastorales et les lettres précédentes : tel est du moins le terrain le plus ferme que la critique puisse adopter pour établir l'hypothèse de l'origine paulinienne de ces épîtres.

Quant aux systèmes décidément négatifs, ils viennent se heurter contre les difficultés suivantes. Si, tout en rejetant l'authenticité sans réserve, on admet une date de composition peu distante de l'époque apostolique, il est malaisé de faire comprendre qu'un homme si bien au courant des habitudes de Paul, — comme l'extrême habileté de sa composition le prouve, — n'ait pas su mieux utiliser les données historiques que lui fournissait la tradition. Le souvenir du grand héros de la foi était encore vivant dans le cercle de ses disciples. Comment expliquer que l'auteur pseudonyme mêle au hasard les détails, jusqu'à donner un récit absolument divergent de celui qui s'était formé dans l'entourage de Paul et que nous a conservé avec un soin pieux le narrateur du livre des Actes ¹ ? Il y a là un obstacle que la critique aura quelque peine à écarter, si l'écrivain auquel on attribue ces lettres a réellement connu l'apôtre. La difficulté diminue dans la mesure où l'on s'éloigne de la période des origines. Lorsqu'on les voit à distance, les événements flottent dans le vague ; on ne peut les distinguer avec l'exactitude d'un homme qui les contemple de près. A cet égard, la position de Baur, qui se transporte d'emblée au milieu du second siècle, semble plus judicieuse et mieux choisie ; et néanmoins ce déplacement, loin d'éclaircir le problème, ne fait que créer des embarras nouveaux. A cette date lointaine, en effet, les souve-

¹ Qu'on remarque avec quel scrupule la seconde épître de Pierre, — dans la supposition de l'inauthenticité de cette lettre — suit les grandes lignes de la tradition évangélique, évitant de se compromettre par des renseignements inédits et hasardés.

nirs primitifs pouvaient s'être affaiblis sans doute ; mais, en revanche, la collection des écrits canoniques commençait à se former dans l'Eglise. Si l'auteur des Pastorales a polémisé contre Marcion, il a dû connaître aussi le recueil des dix épîtres pauliniennes que s'était composé cet hérétique. Pourquoi donc, dans sa fiction si savamment combinée, n'en suit-il pas les données avec plus de fidélité ? A quoi bon contredire les renseignements qu'il tenait de Paul lui-même ¹ ? Pourquoi ne pas utiliser le riche trésor de détails fournis par les épîtres de l'illustre docteur dont il adopte le nom ? Dans quel but en inventer d'autres si divergents, au risque de discréditer d'emblée son écrit, qu'il tenait cependant à faire passer pour œuvre apostolique ? On le voit, qu'elle éloigne ou qu'elle rapproche la date de rédaction, la critique négative se débat sous le poids de difficultés inextricables. Les épîtres Pastorales sont un fait dont elle ne parvient pas à donner l'explication plausible. Quelque parti qu'elle prenne, elle se retrouve en présence de ce dilemme. Ou bien, si les lettres en question ne sont pas authentiques, il est impossible de voir pourquoi l'auteur les a remplies des indications biographiques qu'il y met : sa maladresse à cet égard contraste étrangement avec l'art merveilleux dont il fait preuve en imitant le langage de l'apôtre ², au point qu'à la seule exception de quelques hérétiques³ il a donné le change à toute l'antiquité chrétienne. Ou bien, comme cela ressort du témoignage unanime de l'ancienne Eglise catholique, ces trois épîtres sont en réalité de l'homme dont elles portent le nom, c'est-à-dire qu'elles

¹ 1 Tim. I, 3 ; comp. 1 Cor. IV, 17 ; XVI, 5, 8, par exemple.

² 2 Tim. IV, 6-18, par exemple.

³ On sait que Marcion rejetait les Pastorales, ce qui ne signifie pas qu'il ne les ait pas connues : Jérôme lui reproche, au contraire, de les avoir repoussées parce qu'elles ne cadraient pas avec sa conception. (*Introduction au Commentaire sur l'épître à Tite*.) Dès la fin du second siècle, en tout cas, ces lettres sont considérées universellement comme œuvre paulinienne. On ne peut s'empêcher de comparer ce jugement si favorable des auteurs ecclésiastiques avec la défiance persistante dont a été l'objet la deuxième épître de Pierre : encore ici, tout milite en faveur de l'apostolicité.

nous fournissent des renseignements de première main et d'une inappréciable valeur sur les derniers temps de la vie de l'apôtre. Notre discussion nous amène donc à cette conclusion, c'est que, des théories diverses qu'on a mises en avant, celle de l'authenticité, — sans s'imposer avec une évidence qu'on ne saurait obtenir en ces questions, — est de beaucoup la plus simple et celle qui rend le mieux compte de tous les éléments du problème.

CHAPITRE PREMIER

Les faux docteurs et la saine doctrine.

Quelque jugement qu'on porte sur l'origine des épîtres Pastorales, il faut reconnaître qu'elles n'appartiennent pas à la période créatrice de la pensée de Paul. Assurément les écrits antérieurs ne sont pas tous, il s'en faut de beaucoup, égaux en importance. L'épître aux Galates ou l'épître aux Ephésiens, par exemple, dépassent singulièrement d'autres lettres presque de même étendue (1 et 2 Thess. ; Phil.), soit par la richesse et l'originalité des idées, soit par l'ampleur magistrale du développement. Cependant même ces écrits qui semblent le moins favorisés nous ont fourni quelque élément nouveau pour la construction du système théologique de l'apôtre. Il n'en est pas de même des Pastorales, que nous avons pu laisser en dehors de notre exposition sans nous priver d'aucun renseignement nécessaire. Ce fait incontestable légitime-t-il un jugement défavorable à l'authenticité ? Rien ne serait plus injuste, à mon avis, qu'une conclusion pareille. Dans la vie de tout homme de pensée il y a en général une période créatrice, où se concentre une activité intellectuelle intense, mais qui, par la force des choses, doit arriver à son terme si la mort n'en arrête brusquement le cours. Le paulinisme, lui aussi, nous a donné le spectacle d'un développement vigoureux et magnifique. Néanmoins, après la christologie spéculative des épîtres gnostiques, le cycle de cette théologie puissante est achevé. L'apôtre a saisi corps à corps les pro-

blèmes essentiels que soulève le message de l'Evangile ; il a systématisé la vérité chrétienne ; dès lors sa construction est complète, et il ne lui reste qu'à la mettre à l'abri de toute attaque en la consolidant au point de vue pratique comme sur le terrain doctrinal. Tel est le but, — original encore, — que Paul poursuit lors de la rédaction de ses dernières épîtres.

Nous avons déjà montré que le fonds des idées qui y sont contenues est bien paulinien ¹ ; il nous reste à indiquer en quoi l'enseignement de ces lettres se distingue de celui des écrits qui précèdent. Si la théologie, en effet, n'en est pas absolument nouvelle, l'apôtre la maintient en face d'hérésies dont l'influence sur la formule de la vérité chrétienne ne pouvait manquer de se faire sentir : ceci nous amène à la question des idées perverses signalées par l'auteur et qui ne font que développer, en les exagérant, les erreurs qu'on trouve censurées dans les épîtres gnostiques. L'apôtre entre en matière dès le début de sa première lettre à Timothée, adjurant son disciple de mettre l'Eglise en garde contre ceux qui s'attachent « à des généalogies interminables, qui produisent des disputes plutôt qu'elles n'avancent l'œuvre de Dieu dans la foi. » (1 Tim. I, 3, 4 ; comp. VI, 3-5.) — « L'Esprit, s'écrie-t-il encore, dit expressément que, dans les derniers temps, quelques-uns abandonneront la foi, pour suivre des esprits séducteurs et des doctrines de démons, par l'hypocrisie de faux docteurs qui sont marqués du sceau de l'infamie dans leur conscience, défendant de se marier et ordonnant de s'abstenir d'aliments que Dieu a créés pour qu'ils soient pris avec actions de grâces ².... » (1 Tim. IV, 1-3.) Ailleurs, de nouveau, Paul mentionne deux hérétiques « qui

¹ P. 356.

² Si l'apôtre parle des « derniers temps, » c'est que cette expression désignait, dans le langage de la primitive Eglise, l'ère messianique inaugurée par la venue de Jésus-Christ. L'extrême vivacité des descriptions que donne le texte, et la recommandation adressée à Timothée de combattre sans délai ces erreurs (v. 6, 11) montrent bien que Paul ne fait pas allusion à des catastrophes à venir, mais à un mal présent et redoutable qui sévissait dans l'Eglise.

se sont détournés de la vérité, disant que la résurrection est déjà arrivée, et qui renversent la foi de plusieurs. » (2 Tim. II, 18.) Et dans l'épître à Tite : « Reprends-les sévèrement, afin qu'ils aient une foi saine, et qu'ils ne s'attachent pas à des fables judaïques et à des commandements d'hommes qui s'éloignent de la vérité. » (I, 13, 14.)

Telles qu'elles ressortent de ces déclarations, les erreurs combattues semblent avoir été d'une nature complexe : c'était une sorte de gnosticisme ascétique, fortement mêlé d'éléments judaïques. Sur le terrain pratique, ces faux docteurs tendaient à mépriser la vie physique en discréditant le mariage et en condamnant certaines catégories d'aliments. Au reste, leur doctrine consistait en théories subtiles : beaucoup de paroles, désir immodéré de disputes, et pour le fond, des « généalogies, » recherches curieuses sur des hiérarchies d'anges, vaine spéculation qu'on rattachait peut-être à l'exégèse allégorique de textes de la Genèse, gnose malade sur les êtres intermédiaires entre la terre et le ciel. Il importe de remarquer que ces erreurs, telles que Paul les décrit, ne procèdent pas avant tout d'un vice d'intelligence. La racine en est morale ; c'est une perversion de la conduite sous l'empire d'une conscience faussée, qui trompe les hommes et qui les conduit jusque dans l'« impiété. » (1 Tim. IV, 1, 2 ; 2 Tim. II, 16.) L'oubli de Dieu, l'offense faite à sa loi, voilà le principe caché qui agit chez ces docteurs de mensonge, et tel est aussi le fruit de leurs discours vides et profanes. Ce sont, dit le texte, des hommes « dont l'entendement est corrompu, » des « réprouvés, » qui se glissent dans les maisons de femmes faibles d'esprit pour exploiter leurs passions malsaines. (2 Tim. III, 6-8.) Aussi apprennent-ils toujours sans jamais parvenir à la vérité qui sauve (v. 7) ; pour eux, l'enseignement religieux est un trafic coupable ; la piété même ne leur apparaît que comme une occupation fructueuse, comme une source de gains ¹. (1 Tim. VI, 5.)

¹ On remarquera l'extrême gravité de ces reproches : or, rien n'indique que des alla-

A ces tendances désorganisatrices l'apôtre oppose donc « la saine doctrine ¹ » contenue dans l'Evangile : voilà, certes, un terme nouveau dans le langage de Paul, et qui correspond aussi à une idée nouvelle. Auparavant, le grand missionnaire saisissait la vérité avant tout comme une vie ; aux œuvres mauvaises et corrompues il substituait la foi, organe d'appropriation de la grâce rédemptrice. Maintenant, au contraire, le christianisme est présenté comme un enseignement qui s'affirme en face des erreurs qu'engendre et que développe l'impiété. L'idée de « l'orthodoxie » commence donc à se former dans l'Eglise. Ce caractère est important à relever, parce qu'il trahit, sans aucun doute, une situation plus avancée : c'est même, à mon avis, le plus fort argument de critique interne qu'on puisse faire valoir contre l'origine apostolique de ces écrits. Néanmoins il faut concéder, d'autre part, que cette forme inattendue que revêt la pensée de Paul s'explique, dans une certaine mesure du moins, par les nécessités de son œuvre à cette époque. Sans contredit, le christianisme est avant tout une vie, et cette conception, chère à l'apôtre et si fréquente dans les lettres plus anciennes, n'est pas non plus absente des textes dont nous nous occupons. L'auteur n'affirme-t-il pas que Christ nous a été donné « pour mettre en évidence la vie et l'immortalité par l'Evangile, » en sorte que, « si nous sommes morts avec lui, nous vivrons aussi avec lui ; si nous persévérons, nous régnerons avec lui, » le roi de gloire ? (2 Tim. I, 10 ; II, 11, 12.) Mais, parce que la religion de Jésus se révèle surtout comme force intérieure, résulte-t-il de là qu'elle n'ait pas le droit de recevoir sa for-

ques aussi sérieuses aient été dirigées contre les chefs des hérésies gnostiques du second siècle. Les docteurs qui les ont réfutés, Irénée et Tertullien, par exemple, combattent très vivement leurs idées, mais sans les accuser, que je sache, de tomber dans des écarts de conduite pareils à ceux qui viennent d'être indiqués. Encore ici il importe de tenir compte de cette différence.

¹ « Υγιαίνοντες λόγοι, » 1 Tim. VI, 3 ; 2 Tim. I, 13. — « Λόγος ὑγιής, » Tite II, 8. — « Ἡ ὑγιαίνουσα διδασκαλία, » 1 Tim. I, 10 ; Tite II, 1 ; 2 Tim. IV, 3. — Υγιαίνειν, être en santé : c'est la doctrine saine et qui donne la force morale à ceux qui la reçoivent.

mule théorique, qu'elle ne puisse fournir ses preuves, qu'elle soit incapable de s'adresser à l'intelligence humaine ou de se développer selon les lois dialectiques de la raison ? Bien imprudente et précipitée serait, assurément, une conclusion de ce genre. Si la vérité divine s'empare d'abord du cœur et de la volonté, c'est pour nous communiquer aussi des connaissances nouvelles, ainsi que Paul l'a admis du reste dès l'origine ; car à quoi tendent ses écrits si condensés, sinon à donner un enseignement qui dirige sans doute la conduite, mais qui, dans la même mesure, illumine les fidèles en éclairant leurs esprits ? Cette « parole salutaire » qui vient de Christ, l'apôtre l'a successivement opposée au pharisaïsme légaliste qui se vantait de sa justice, et à la spéculation gnostique qui se flattait de trouver dans une vaine science le secret des mystères de Dieu. Quoi d'étonnant, par conséquent, qu'au terme de sa carrière, en face d'erreurs toujours plus menaçantes, le vieux lutteur résume sa pensée en insistant sur la nécessité d'une « saine doctrine, » seule capable de donner la vigueur ou la « santé » de l'âme, parce que seule elle conduit dans toute la vérité ?

Tandis que l'oubli du Seigneur est, en effet, le dernier mot des erreurs que Paul réprouve, la sagesse divine, au contraire, d'après le contenu didactique des épîtres Pastorales, s'unit d'une manière indissoluble à la « piété. » C'est celle-ci qui en est le principe inspirateur, l'idée directrice ; selon la formule remarquable qu'emploient les textes ¹, il n'y a pas là juxtaposition de deux forces divergentes, mais union organique comparable au rapport qui existe entre la sève et les fruits savoureux qu'elle produit. Assurément, tout cela n'est pas développé avec l'ampleur et l'insistance qui signalent l'enseignement des lettres plus anciennes ; le terme même qu'emploie l'apôtre (« εὐσέβεια ») est spécial aux épîtres Pastorales et ne se trouve pas dans la période précédente ; mais ce

¹ « Ἡ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία, » 1 Tim. VI, 3. — « Ἀληθείας τῆς κατ' εὐσέβειαν, » Tite I, 1.

qui n'en fait pas moins ressortir l'analogie au travers des divergences, c'est le fait que cette « piété » ainsi recommandée s'alimente à la source de la foi évangélique. « Mystère de la foi, » — « mystère de la piété » (1 Tim. III, 9, 16), les deux termes sont parallèles, d'où l'on peut inférer que, si la foi nourrit la piété, celle-ci l'exprime à son tour et la renforce en en montrant l'efficacité. Aussi l'apôtre déclare-t-il que l'amour de Dieu mis à la portée des croyants, autrement dit « la grâce salutaire » est apparue pour nous enseigner « à vivre dans le présent siècle selon la tempérance, la justice et la piété. » (Tite II, 12.)

Saisie ainsi dans sa vertu pratique et dans sa profondeur, la piété doit devenir l'objet de la recherche incessante du fidèle. (1 Tim. VI, 11.) Sans doute, elle lui vaudra plus d'une fois l'opprobre et les persécutions (2 Tim. III, 12) ; mais, par la force de Dieu, elle triomphera des obstacles. La félicité du ciel lui est promise ; la vie présente même est son partage (1 Tim. IV, 8) : non que la piété puisse être utilisée comme un moyen de réussir dans ce monde (1 Tim. VI, 5), mais parce qu'elle donne, même dans les amertumes de l'épreuve, cette paix du cœur qui vaut mieux que les richesses, ce contentement d'esprit qui est, affirme l'apôtre, « une grande source de gain. » (1 Tim. VI, 6.) Or, la piété étant, d'après les épîtres Pastorales, l'inspiratrice et la compagne de la « saine doctrine, » l'enseignement de ces lettres ne tombe certes pas dans l'intellectualisme : ce que Paul recommande, c'est moins l'orthodoxie que « la vérité qui est selon la piété. » (Tite I, 1.) D'autre part il faut bien reconnaître que cette forme donnée au message de l'Évangile trahit une situation plus avancée, dans laquelle l'apôtre est moins préoccupé de construire que de maintenir, pour le transmettre à d'autres, l'édifice qu'il a laborieusement élevé. Ce caractère conservateur de ses derniers écrits apparaîtra plus clairement encore dans la deuxième partie de notre étude.

CHAPITRE II

L'Eglise et son organisation.

Dans ses lettres précédentes, Paul décrivait l'Eglise comme l'assemblée des élus ; il s'adressait aux « saints et fidèles en Jésus-Christ » (1 Cor. I, 2 ; 2 Cor. I, 1 ; Eph. I, 1) ; il aimait à contempler l'épouse du Seigneur dans sa pureté idéale. (Eph. V, 25-27.) Maintenant, sous le coup d'expériences douloureuses qui l'ont frappé, l'apôtre en est venu à changer quelque peu l'orientation de sa pensée. C'est que la situation qui se présente à lui s'est assombrie : l'Eglise n'est plus seulement menacée par des ennemis qui l'attaquent du dehors ; des chrétiens même s'appliquent à la détruire, faisant chanceler les croyances et renversant la foi de ceux qu'ils nomment leurs frères. (2 Tim. II, 18.) Cependant, au milieu de ces dangers qui grandissent et qui se multiplient, « le solide fondement de Dieu reste debout, affirme l'apôtre, ayant ce sceau : Le Seigneur connaît ceux qui lui appartiennent ; et : Que celui qui invoque le nom du Seigneur se retire de l'iniquité. » (Vers. 19.)

Le « fondement » dont parle ce texte suppose une maison : quelle est-elle ? La suite du passage le montre (v. 20, 21 ; comp. 1 Tim. III, 15) ; l'image est d'ailleurs conforme aux analogies du langage apostolique (Eph. II, 20-22) : cet édifice aux assises inébranlables, c'est l'Eglise de Jésus-Christ. Si, d'après le témoignage des plus anciens écrits, l'assemblée des croyants repose sur la connaissance vivante du Sauveur

(Eph. II, 20 ; 1 Cor. III, 11¹), Paul remonte maintenant jusqu'à la volonté souveraine de Dieu² lui-même : seulement celui que le Père a établi n'opère ici-bas que par l'organe de ses disciples ; or, plus les défections se multiplient, plus il est nécessaire que les fidèles qui restent se serrent autour de leur maître, en saisissant avec une vigueur nouvelle le principe de leur foi. De là les deux sentences par lesquelles le texte que nous analysons caractérise les vrais chrétiens, ceux qui, dans leur indissoluble attachement au Seigneur, forment ici-bas le fondement historique de l'Eglise. A ce propos, on remarquera une fois de plus la variété dans l'unité de la pensée que développe l'apôtre. Le rocher des siècles, la pierre angulaire, c'est toujours Christ, le Fils unique du Père ; mais c'est Christ représenté par ceux qui reçoivent sa parole, puisqu'il en est d'autres, au contraire, qui falsifient à leur honte l'Evangile du salut. Quel est donc le signe qui permet de distinguer le vrai du faux ? Sur quels soldats dévoués Jésus peut-il compter dans son armée ? Voilà ce que Paul nous montre en se plaçant d'abord au point de vue de Dieu, et ensuite au point de vue de l'homme. D'abord au point de vue de Dieu : « Le Seigneur, dit-il, connaît ceux qui sont siens, » ce qui signifie qu'il les marque de son sceau et qu'il les perfectionnera jusqu'au jour de la victoire. Et d'autre part, au point de vue de l'homme, il faut, enseigne l'apôtre, que la foi des rachetés se montre dans la pratique, afin qu'en les voyant on discerne à quel chef ils appartiennent : « Que celui qui invoque le nom du Seigneur se retire de l'iniquité. »

Sans doute, Paul en convient, on ne peut éviter que ces éléments disparates ne se heurtent au sein de l'Eglise. « Dans une grande maison, continue le texte, il n'y a pas seulement

¹ Comp. p. 230.

² « Ὁ στερεὸς θεμέλιος τοῦ Θεοῦ, » ce qui ne peut signifier : « le fondement de Dieu, » car Dieu n'a pas de fondement hors de lui, puisqu'il est le principe de tout ce qui existe. C'est donc le fondement de l'Eglise, en tant que voulu de Dieu. (Comp. « ἐκκαιοσύνη Θεοῦ, » dans Rom. I, 17 : justice du pécheur, que Dieu lui donne.)

des vases d'or et d'argent, mais il y en a aussi de bois et de terre, les uns pour un usage noble, et les autres pour un usage vil. » (Verset 20.) Voilà bien l'image des communautés chrétiennes que l'expérience nous fait connaître et dans lesquelles les lâches, les hypocrites et les rebelles siègent tout à côté des chrétiens sincères et droits. Mais que les élus de Dieu ne se laissent pas décourager par ce douloureux spectacle ; car eux du moins seront, s'ils se purifient, « des vases d'honneur, sanctifiés, utiles à leur maître et propres à toute bonne œuvre. » (Verset 21.) Au reste, quoique le péché s'attache obstinément à l'Eglise, il ne faut certes pas que les chrétiens l'acceptent comme un mal inévitable, dont on prend calmement son parti. Leur devoir est de lutter, au contraire, pour écarter ces éléments de désordre. Souvent, il est vrai, le vice se dissimule ; il prend traîtreusement le masque de la vertu. Mais lorsqu'il s'étale au grand jour, qu'on le réprouve ; le membre qui souille le corps de l'Eglise n'est bon qu'à être coupé. « Repousse l'hérétique, écrit l'apôtre, après un premier et un second avertissement, sachant qu'un tel homme est perverti, et qu'il pèche en se condamnant lui-même. » (Tite III, 10, 11.)

On sait quel sens a pris dans la suite le mot que Paul emploie ici pour flétrir ces fauteurs de désordre : or, le fait que les Pastorales insistent sur la « saine doctrine » pourrait donner à penser que « l'hérésie, » de son côté, n'est autre qu'un enseignement étranger à l'orthodoxie officielle. Cependant, interpréter ainsi la pensée de l'auteur, ce serait lui attribuer une conception intellectuelle de l'Evangile contre laquelle il se met soigneusement en garde. Jamais « la saine doctrine » n'est présentée comme une formule qu'il faille répéter sans se l'approprier et par un acte d'obéissance passive ; toujours, au contraire, elle est mise en relation fort intime avec la piété. Et quant aux « faux docteurs, » ils ne sont tels que parce que leurs convoitises les dominent (1 Tim. IV, 2 ; Tite I, 15, 16 ; 2 Tim. III, 6, 7) : de là la gravité des

troubles qu'ils suscitent dans les Eglises. Je rappelle d'ailleurs que, dès ses plus anciens écrits, Paul signale les hérésies ou « divisions » comme un des fruits détestables du péché¹ : rien ne nous autorise à donner un autre sens aux indications des épîtres Pastorales. L'homme hérétique est donc celui qui provoque des schismes dans la communauté, mais par la perversité de son esprit mauvais, et non à la suite d'une interprétation différente et légitime de l'Evangile².

De là le devoir d'extirper le mal avec rigueur : « Repousse³, écrit saint Paul, l'homme hérétique. » Seulement, même alors, il faut se garder des procédés sommaires, des mesures précipitées, contraires à la justice et à la charité. Un premier et même un second avertissement sont nécessaires. Peut-être une simple répréhension suffira-t-elle pour ramener le frère qui s'égare. Mais si deux démarches successives ont été sans résultat, qu'on agisse contre le pécheur incorrigible, qu'on le rejette de la communauté. L'exclusion, voilà tout ce qu'implique ce terme (comp. 2 Thess. III, 14, 15) : il y a donc loin de là à l'excommunication du moyen âge, avec ses conséquences civiles et politiques ; c'est une mesure de discipline d'un caractère avant tout spirituel.

Ce qui ressort en tous cas de ces recommandations apostoliques, c'est qu'il faut dégager l'or pur des substances étrangères qui s'y mêlent : fondée sur l'accord des vrais fidèles, l'Eglise de Dieu doit devenir, selon l'expression caractéristique qu'emploient nos épîtres, « la colonne et l'appui de la vérité. » (1 Tim. III, 15.) Temple du Dieu vivant⁴,

¹ « Αἰρέσεις, » Gal. V, 20 ; 1 Cor. XI, 19. — Comp. « αἰρετικὸν ἄνθρωπον, » Tite III, 10.

² Le droit de ces divergences est expressément reconnu par saint Paul, même lorsqu'il signale les « divisions » (« αἰρέσεις ») comme une chose haïssable. (Comp. Romains XIV, 1-5.)

³ Παραιεῖσθαι, refuser (Act. XXV, 11), s'excuser (Luc XIV, 18, 19), éviter, rejeter (1 Tim. IV, 7 ; Tite III, 10). Ἰνναῖκα παραιεῖσθαι, par exemple, signifie : répudier une femme.

⁴ « Οἶκος Θεοῦ. »

l'Eglise a donc pour fronton « la vérité, » ce couronnement glorieux de l'édifice ; qu'elle la supporte de ses colonnes massives, qu'elle lui fournisse un solide et inébranlable appui ¹. Nous retrouvons ici sous une forme imprévue l'application, fort originale assurément, de l'idée déjà traitée de la « saine doctrine, » ce trésor que le Seigneur confie à ses disciples pour qu'ils le mettent à l'abri de toute corruption. Christ n'est-il pas la vérité ? L'Eglise, qui repose sur Jésus-Christ, n'a-t-elle pas à annoncer l'Evangile en le maintenant inaltérable pour le salut du monde ? Au fond, cette conception n'est pas essentiellement différente de celle des lettres antérieures, quoique l'apôtre s'engage dans cette voie plus loin qu'il ne l'avait fait jusqu'alors. « O Timothée, garde le dépôt, » écrit-il à son disciple (1 Tim. VI, 20), — c'est-à-dire la vraie doctrine chrétienne opposée à la fausse science de ceux qui pervertissent la foi. Non que l'apôtre compare l'Evangile au talent enveloppé d'un linge et méchamment enfoui dans la terre ; il faut le faire valoir, au contraire ; mais il faut surtout le mettre à l'abri de toute influence malsaine et de tout contact impur. D'après la conception des épîtres Pastorales, la vérité chrétienne est moins un domaine nouveau à explorer qu'une richesse acquise qu'on conserve. L'évêque, dans sa prédication, doit s'attacher à « la parole telle qu'il l'a reçue. » (Tite I, 9.) Timothée, lui aussi, est invité à persévérer « dans les choses qu'il a apprises... » (2 Tim. III, 14), bien plus, à les transmettre à des disciples qui soient à leur tour les dispensateurs de ce trésor. « Toi donc, mon enfant, fortifie-toi dans la grâce qui est en Jésus-Christ ; et ce que tu as entendu de moi en présence de beaucoup de témoins, confie-le à des hommes fidèles qui soient capables de l'enseigner aussi à d'autres. » (2 Tim. II, 2.)

Voilà l'origine de cette *tradition* dont le rôle est devenu si grand dans l'histoire de l'Eglise. Peut-être trouvera-t-on

¹ « Ἐσφαίσμα. »

par trop extérieur le procédé que recommande l'apôtre, et s'écriera-t-on qu'une telle méthode ne cadre guère avec le spiritualisme de Paul. Il faut remarquer, néanmoins, que nous n'avons ici que le germe d'une idée juste en soi, quoi qu'elle ait été souvent exagérée ; que le lecteur veuille bien tenir compte des remarques suivantes pour en apprécier la valeur.

a) Le « dépôt » que Timothée est invité à garder et à communiquer, ce n'est pas une doctrine de détail, ni même un enseignement abstrait sur l'ensemble de l'Evangile ; c'est cette vérité chrétienne qui transforme l'âme humaine parce qu'elle s'unit intimement à la vie, parce qu'elle est la compagne inséparable de la piété.

b) Il faut qu'il y ait dans l'Eglise une règle de vérité en vue du développement de la vie : non point une autorité qui ne réclame qu'une soumission d'intelligence, mais, — puisque l'Evangile nous est donné et que nous n'avons pas à le changer au gré de nos caprices, — un principe qui nous permette de distinguer avec exactitude entre ce qui est chrétien et ce qui ne l'est pas. Telle est la place que la Bible occupe au sein des Eglises protestantes.

c) Au temps où furent rédigées les lettres dont nous nous occupons, le recueil de la nouvelle Alliance n'existait pas : seul l'Ancien Testament était le manuel des fidèles. L'apôtre, sans aucun doute, en recommande l'étude, et certes il ne songe pas à en entamer l'autorité : il le déclare, au contraire, « utile pour enseigner, pour convaincre, pour corriger et pour instruire dans la justice ¹. » Mais en dépit de son in-

¹ « Πᾶσα γραφή θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος... » (2 Tim. III, 16.) Ces mots ne doivent pas être traduits : « Toute l'Ecriture est divinement inspirée et utile ;... » mais bien : « Toute Ecriture divinement inspirée est utile.... » Voici, en effet, les raisons qui militent en faveur de la deuxième explication :

a) Si Paul a voulu dire, comme on le pense souvent : « Toute l'Ecriture, » l'omission de l'article (au lieu de πᾶσα ἡ γραφή) ne s'explique qu'avec peine. Sans doute l'expression : « Toute Ecriture » serait à elle seule un peu vague ; mais c'est pour la compléter que le texte ajoute l'épithète : θεόπνευστος, ce qui signifie : Toute Ecriture

contestable valeur, le canon israélite ne pouvait assurément suffire. L'Evangile est une foi nouvelle, qui demande à s'appuyer sur une règle nouvelle. Comment séparer la vérité de l'erreur ? Au milieu des hérésies qui montent comme un flot menaçant, où trouver le roc sur lequel se fondent inébranlablement les fidèles ? A l'époque des origines, les apôtres étaient là pour répondre à ce besoin, toujours à la brèche contre les faux docteurs, ainsi que l'atteste l'ensemble de leur activité littéraire. Mais Paul touchait au terme de sa longue et glorieuse carrière ; déjà les signes précurseurs de la fin apparaissaient distinctement à sa vue : aussi comprend-on qu'il se soit attaché d'autant plus à la tradition vivante pour compenser en quelque mesure le vide que causerait son départ ¹.

De là, dans le même sens, les conseils réitérés qu'il donne sur l'organisation des Eglises. Maintenant que la période créatrice est close, il faut songer à maintenir l'édifice en consolidant tout le travail accompli. Une compétence étendue semble avoir été laissée aux collaborateurs de l'apôtre, dans les limites toutefois des instructions qu'ils avaient reçues à cet égard ². En Crète, par exemple, Tite est chargé d'établir des anciens dans chaque ville, selon la pratique ordinaire de

inspirée, c'est-à-dire tout message venant de Dieu. On sait que, dans le langage de l'apôtre, ce substantif *γραφή* désigne les écrits de la collection hébraïque. (Comp., par exemple, Rom. IV, 3 ; IX, 17 ; Gal. III, 8, 22 ; IV, 30, etc.)

b) Si *θεόπνευστος* est pris comme attribut, c'est donc le mot principal, celui sur lequel porte l'accent : or, Paul, au contraire, avait à relever ici non l'inspiration des livres saints, que Timothée ne songeait certes pas à contester, mais leur utilité comme règle de doctrine (« *πρὸς διδασκαλίαν* ») et de conduite pour le fidèle. (« *πρὸς ἐλεγχμόν...* ») Voilà le trésor dont même les meilleurs oublient l'incomparable richesse et qu'il faut rappeler et faire valoir sans se lasser.

¹ Dès le commencement d'ailleurs le grand missionnaire avait doté les Eglises qu'il fondait d'un type de doctrine « *τύπον διδασχῆς* » (Rom. VI, 17), résumé de la vérité salutaire de l'Evangile, et dont il adjurait les fidèles de ne jamais s'écarter. (1 Cor. IV, 17 ; Rom. XVI, 17.) Encore ici, bien que l'état des choses soit notablement plus avancé, il n'y a rien dans nos écrits qui sorte de l'horizon de la pensée apostolique.

² « *Ὡς ἐγὼ σοι ὑπεταξάμην,* » Tite I, 5.

Paul et de ses compagnons, ainsi que le raconte le livre des Actes. (XIV, 23.) En envoyant ses ordres à son représentant, le missionnaire des Gentils n'entend donc pas lui conférer une sorte d'épiscopat tel que celui qui s'est développé plus tard dans l'Eglise ; ce qui le montre du reste, c'est que le titre d'évêque est donné non à Tite lui-même, mais aux fonctionnaires de chaque communauté spéciale que ce disciple a la mission d'établir. (I, 5-7.) L'installation décrite dans le texte n'implique pas non plus que l'envoyé de Paul ait nommé ces chefs de la congrégation de sa propre autorité et sans consulter les frères. Les anciens étaient-ils choisis par le suffrage de l'assemblée ¹ ou de quelque autre manière ? On l'ignore, les lettres de l'apôtre ne nous fournissant aucune indication positive sur ce point. Quoi qu'il en soit, Tite et Timothée apparaissent dans ces épîtres comme des organisateurs, veillant à ce que tout se fasse dans l'esprit de Christ et avec ordre. Le pouvoir qu'ils exercent n'a rien d'officiel ni de réglementé ; il repose plutôt sur leurs relations personnelles avec Paul et sur la confiance dont ils sont l'objet de la part des Eglises. Toute cette situation révèle un état de choses encore mal défini et, comme tel, rapproché de la période des origines ².

Dans chaque communauté locale, la fonction la plus en vue est celle de l'« ancien » ou de l'« évêque. » On sait que le premier de ces titres était celui de certains dignitaires israélites, tandis que le deuxième est emprunté aux usages du gouvernement romain. Nous avons montré dans quel sens l'auteur des épîtres Pastorales a fait peut-être une différence entre ces hommes ³ ; mais cette organisation encore flottante est bien éloignée, assurément, de la précision du système ecclésiastique postérieur. Au reste, les conditions requises de ces

¹ Comp. Act. XIV, 23. (« χειροτονήσαντες. »)

² Un écrivain plus tardif, par exemple, aurait eu l'idée bien naturelle d'investir Tite et Timothée d'un épiscopat parfaitement régulier.

³ Note 1 de la p. 358.

chefs du troupeau supposent des aptitudes diverses. (1 Timothée III, 2-7 ; Tite I, 6-9.) Les qualités morales et administratives viennent en première ligne. De toute manière, il faut que l'évêque soit en mesure de bien diriger l'Eglise, s'acquittant comme il le doit des travaux variés que comporte sa haute fonction. A Rome et à Corinthe déjà, Paul signalait des ministères de « présidence » et de « gouvernement ¹ ; » mais ce qui n'était alors que libre exercice d'un don s'est transformé en charge confiée à certains frères : l'activité chrétienne a pris des allures plus régulières ; l'Eglise s'est développée dans le sens de l'organisation. L'évêque, néanmoins, n'est pas un administrateur seulement ; il faut aussi qu'il soit capable d'exhorter selon la saine doctrine ², ce qui exige certaines aptitudes de pensée et de parole toujours plus nécessaires à mesure que les hérétiques deviennent agressifs et menaçants. Aussi Paul juge-t-il les anciens qui se livrent à ce travail dignes plus que d'autres d'un « double honneur ³ ; »

¹ « Ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ, » Rom. XII, 8 ; « κυβερνήσεις, » 1 Cor. XII, 28 ; comp., « ἐκκλησίας Θεοῦ ἐπιμελείσθαι, » 1 Tim. III, 5.

² Tite I, 9 ; 1 Tim. III, 2. Comp. la mention de la « διδασκαλία » et de la « παράκλησις » dans Rom. XII, 7, 8, venant peu avant celle de la « présidence » (« ὁ προϊστάμενος »). A rappeler aussi l'expression de Eph. IV, 11, « τοὺς ποιμένας καὶ διδασκάλους, » où le manque d'article devant le second terme montre qu'il ne s'agit que d'une seule et même charge. Voir enfin Act. XX, 17-31, d'où il ressort que les évêques (v. 28) ou anciens (v. 17) ont d'une manière générale à paître l'Eglise de Dieu (ποιμαίνειν, fonction du ποιμήν), mais en vouant surtout leurs soins à l'activité didactique (mention des faux docteurs, v. 29-31).

³ 1 Tim. V, 17. Le commencement de ce verset (« οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι ») a parfois été exploité dans le sens d'une distinction régulière entre les presbytres et les évêques. Il est certain que, d'après cette parole, tous les anciens n'ont pas une situation identique dans l'Eglise ; quelques-uns d'entre eux, explique Paul, « dirigent bien, » ce qui signifie apparemment qu'ils sont mieux doués, qu'ils ont plus de zèle ou qu'ils consacrent plus de temps à leur tâche. Mais autant cette expression se comprend lorsqu'on l'entend de qualités personnelles, autant elle serait étrange et mal choisie si elle devait désigner un degré hiérarchique supérieur. Les différences qui peuvent se produire dans le presbytérat ne sont pas encore élevées à l'état d'institution fixe et réglementée. On remarquera la mention spéciale (« μάλιστα οἱ κοπιῶντες ; » à relever l'idée de labeur) accordée à ceux de ces anciens qui se consacrent à l'enseignement de la Parole.

il faut ajouter que la mention, faite au verset suivant, du texte de l'Écriture : « Tu n'emmuselleras pas le bœuf qui foule le grain, » à quoi l'apôtre ajoute que « l'ouvrier est digne de son salaire, » montre qu'il entend rappeler très positivement aux Églises le devoir qui leur incombe d'entretenir les ministres de l'Évangile. Encore ici, la charge apparaît régulièrement constituée ; mais elle l'est sur la base des principes proclamés dans les épîtres antérieures de Paul ¹.

Aux anciens sont adjoints les diacres, dont les fonctions nous sont déjà connues ². Les conditions requises sont, de même, la pureté de conduite unie à la piété ; pas de mention d'une activité didactique. (1 Tim. III, 8-13.) Fait curieux à relever, diacres et anciens doivent être, d'après l'auteur, « maris d'une seule femme » (1 Tim. III, 2 ; Tite I, 6 ; 1 Tim. III, 12), ce qu'on a parfois entendu de l'interdiction du second mariage chez les prêtres, en signalant dans ce trait l'indice d'une époque plus tardive que celle de Paul. Il faut objecter toutefois à cette manière de voir que rien n'indique, dans aucun des textes des trois épîtres, que les règles de conduite imposées aux chefs de la communauté soient plus strictes que celles qui lient les membres ordinaires de l'Église ³. Or, le second mariage étant positivement recommandé dans certaines circonstances (1 Tim. V, 14), l'auteur n'aurait pas, semble-t-il, conseillé cette pratique à quelques-uns s'il l'avait condamnée en principe chez d'autres. Encore moins la prescription qu'il donne s'applique-t-elle à la polygamie ; car il est

¹ 1 Cor. IX, 7-14. Si l'apôtre renonçait à se mettre personnellement au bénéfice de ce droit (v. 15-18), d'autant plus libre était-il de le maintenir en faveur de ses compagnons d'œuvre.

² Qu'on remarque ici de nouveau la régularisation dans l'exercice des dons que mentionnent les écrits de la première période : « ἀντιλήμψεις, » 1 Cor. XII, 28 ; « διακονίαν, » Rom. XII, 7 ; peut-être même « ὁ ἐλεῶν, » v. 8 ; comp. Phil. I, 1.

³ L'énumération de 1 Tim. III, 1-13, par exemple, ne signifie pas, assurément, que les simples chrétiens peuvent être, s'ils le veulent, ivrognes, avares ou impudiques : seulement, — la loi morale étant la même pour tous, — il faut que l'évêque n'ait jamais donné de prise à la critique, afin qu'il reçoive, explique l'apôtre, « un bon témoignage de ceux du dehors. » (Vers. 7.)

exigé des veuves inscrites aux rôles qu'elles aient été, de leur côté, « femmes d'un seul mari » (1 Tim. V, 9), ce qui ne pourrait désigner, dans cette supposition, que la polyandrie, usage absolument étranger aux mœurs de cette époque et contre lequel il n'était certes pas nécessaire de s'élever. Il ne reste donc qu'à entendre ces textes d'une obligation renforcée de la pureté dans la conduite, qu'il s'agisse à cet égard du concubinage ou de la fréquence du divorce : il faut, écrit l'apôtre, que les diacres et les évêques évitent jusqu'à l'apparence de la souillure ; ils doivent être, aux yeux de tous, « maris d'une seule femme » dans le sens le plus strict du mot. J'ajoute que les veuves dont il vient d'être parlé semblent avoir formé, elles aussi, un ordre régulier dans l'Eglise.¹ (1 Tim. V, 9, 10.)

En résumé, avec un fonds évident de pensées conformes à l'enseignement apostolique, les épîtres Pastorales dénotent une situation plus avancée que celle qui ressort des autres lettres de Paul. L'apôtre ne construit plus : il s'applique avant tout à maintenir les positions acquises. Lui, le grand novateur, dont les hardiesses théologiques avaient si souvent exaspéré ses adversaires, il est devenu conservateur à son tour : son effort principal est de transmettre intact à ceux qui le suivront le dépôt de la bonne administration et de la saine doctrine. Disons-nous pour cela, comme l'ont insinué certains auteurs, que ces préoccupations anxieuses trahissent un état maladif et quelque peu sénile ? Notre conclusion sera-t-elle qu'après les ardeurs viriles et le vigoureux épanouissement du système de l'apôtre sont venus le déclin et la décrépitude ? Rien ne serait plus injuste que ce jugement sommaire : qu'on se transporte plutôt dans les circonstances de l'époque et dans la situation d'esprit de Paul. Il voit grandir une génération nouvelle, qui, ne connaissant plus les premiers témoins de l'Evangile, semblait exposée sans contrepoids aux attaques

¹ Comp. p. 359, 360.

redoublées de l'hérésie. Ne fallait-il pas laisser à ces chrétiens une règle directrice ? Jadis l'illustre missionnaire avait fondé les Eglises ; n'avait-il pas, en outre, à les bien organiser ? Jadis il avait systématisé la vérité divine ; n'était-il pas nécessaire de maintenir cette doctrine de vie en face de l'armée grossissante des infidèles et des détracteurs ?

D'ailleurs, si l'apôtre a dépassé les limites de la période créatrice, ce n'est pas que son âme héroïque ait rien perdu de sa virilité et de son indomptable courage. Le vieil athlète demeure toujours debout, embrassant du regard l'œuvre immense qu'il a créée. Pour lui, il sait que son temps est achevé : déjà le royaume invisible se découvre, radieux, à sa vue ; déjà il étend la main pour saisir l'héritage de gloire en échange de ses longs et incessants travaux. « Je sers, dit-il, maintenant de libation et l'instant de mon départ est proche. J'ai combattu le bon combat, j'ai achevé la course, j'ai gardé la foi. Au reste la couronne de justice m'est réservée, et le Seigneur, juste juge, me la donnera dans cette journée, et non seulement à moi, mais à tous ceux qui auront aimé son avènement. » (2 Tim. IV, 6-8.)

C'est en transcrivant cette parole suprême que nous prenons congé de ce vaillant soldat de Christ, si grand par son œuvre à l'époque des origines, plus admirable encore par l'ascendant que ses lettres exerceront jusqu'à la fin des âges sur le monde chrétien ; lutteur infatigable, écrivain de génie, penseur au vol sublime, mais surtout humble et fidèle croyant, dévoué corps et âme à son Sauveur, et qui jouit maintenant, dans le repos éternel, de la communion de ce Jésus dont le service fut, ici-bas, la passion dévorante de sa vie.

**Septième subdivision. — Le paulinisme du second degré
ou la doctrine de l'épître aux Hébreux.**

L'épître aux Hébreux a longtemps été rangée au nombre des lettres de Paul, et même après l'abandon de cette théorie il est resté chose démontrée pour plusieurs que son type de doctrine se rattache à celui du grand apôtre. De nos jours, néanmoins, passant à l'autre extrême, on a nié jusqu'à cette parenté théologique : des savants tels que B. Weiss et surtout Riehm, dans son remarquable ouvrage sur la matière, sans méconnaître certaines influences pauliniennes, ont relevé ce qu'ils appellent le caractère judéo-chrétien de cet écrit ¹. Cependant leur point de vue est contesté, — avec réserve, sans doute, et à des degrés divers, — par plusieurs critiques contemporains de premier ordre. Baur, par exemple, met l'enseignement de l'épître aux Hébreux en relation fort étroite avec celui des lettres de la captivité, qui, selon l'opinion de ce savant, représentent une tendance paulinienne modérée ². Immer, de son côté, caractérise la théologie du livre dont nous nous occupons comme étant « un paulinisme teinté d'alexandrinisme ³, » tandis que d'autres vont plus loin encore dans le sens de l'hellénisme ⁴, ce qui nous éloigne assurément des judéo-chrétiens.

¹ B. Weiss, *Bibl. Theol. des N. T.*, § 111 ; Riehm, *der Lehrbegriff des Hebräerbriefes* (2^e édit., Bâle, 1867), p. 861 et suiv. La tendance palestinienne de l'épître aux Hébreux et sa parenté avec le type didactique de Pierre sont également affirmées, quoique dans un sens très modéré, par Beyschlag. (*Neutest. Theol.*, II, p. 280, 286.)

² *Neutest. Theol.*, p. 230 et suiv. ; comp. 256.

³ *Theol. des N. T.*, p. 399 et suiv.

⁴ Pfleiderer, *das Urchrist.*, p. 620-640.

Ce débat qui se poursuit entre historiens si compétents montre de prime abord que l'épître aux Hébreux n'appartient d'une manière décidée à aucun des deux courants didactiques parallèles. A ce point de vue il semblerait naturel de lui consacrer une section à part dans notre étude, si ce procédé n'avait, d'autre part, l'inconvénient très positif d'exagérer la valeur d'un ouvrage dont la doctrine, loin d'être originale à la façon d'un système primitif, subit au contraire l'influence d'autres pensées plus puissantes et plus fécondes. Puisqu'il faut donc rattacher cet enseignement aux conceptions chrétiennes dont il dépend, la balance penche sans contredit, à mon avis, en faveur du paulinisme ; de là la marche adoptée dans cette exposition.

Entre l'épître aux Hébreux et les lettres de Paul, les différences sont, il est vrai, très notables. L'auteur anonyme ne paraît guère avoir vécu dans l'entourage de l'apôtre des Gentils. Il ignore, par exemple, l'idée paulinienne de la foi conçue comme lien mystique qui se forme entre Jésus-Christ et les fidèles. Il ne se représente pas non plus, à l'exemple de saint Paul, — qui trahit en cela l'influence du pharisaïsme dans lequel il avait été élevé dès sa jeunesse, — la religion donnée aux Israélites par Moïse comme étant essentiellement une loi. Le judaïsme décrit dans notre épître n'a rien de commun avec celui des scribes et des docteurs ; c'est l'enseignement — fort idéalisé — d'un pontife ou d'un Lévitte. Le caractère théocratique du livre que nous analysons semble aussi l'éloigner du paulinisme. L'auteur parle à ses lecteurs hébreux, héritiers des antiques promesses faites aux pères, comme s'ils représentaient à eux seuls le peuple de la nouvelle Alliance. C'est pour leurs péchés, dit-il, que Christ a versé son sang sur le Calvaire (II, 17 ; comp. IX, 7) ; c'est à eux également qu'est promis le repos messianique dans les cieux. (IV, 1, 9.) Il n'est pas fait mention de l'élection des Gentils. Aucune trace, dans tout le cours de l'écrit, de la polémique ardente de Paul contre les prétentions judaïques ;

aucune allusion non plus à cette idée si chère au cœur du grand apôtre, c'est que Juifs et païens sont égaux de par la grâce divine, Christ ayant renversé le mur d'inimitié qui les séparait. (Gal. III, 28 ; Eph. II, 14-18 ; III, 6-8 ; Col. I, 25-27.)

D'autre part, quelque sérieux que soient ces arguments, ils ne sont pas les seuls dont il faille tenir compte. Qu'avant sa conversion l'auteur ait vécu dans un milieu fort différent de celui des pharisiens, c'est ce qui ressort, en effet, du contenu de son traité didactique ; seulement l'essentiel est de savoir ce qu'il est devenu dans la suite. Rien n'indique, assurément, qu'il ait été instruit par Paul d'une manière directe ; mais il peut avoir été disciple de cet apôtre sans le connaître, et même en ne saisissant qu'en partie l'énergie et la profondeur de pensées de celui dont il adoptait à distance les enseignements. Quant au salut des païens, parce qu'il n'en parle guère, ce n'est pas à dire qu'il le conteste, car c'était un fait consommé lors de la composition de son épître¹. Les Gentils se portant en foule dans l'Eglise, nul ne pouvait leur en refuser l'entrée ; et si même l'auteur en avait eu l'idée, s'il avait voulu renouveler contre eux les prétentions judaïques des origines (Act. XV, 1), encore fallait-il le dire clairement dans son livre : or nulle trace d'une telle polémique n'apparaît dans aucun des textes de cet écrit. En réalité, le problème de la position des païens et de leurs relations avec les Juifs n'y est tranché ni dans un sens, ni dans l'autre. Et pourquoi l'auteur le passe-t-il sous silence ? D'abord parce qu'il n'a pas la prétention d'épuiser toute la doctrine chrétienne, vu qu'il n'aborde dans son traité qu'une question spéciale, celle des rapports de l'ancienne et de la nouvelle Alliance, ce qui ne l'amenait en aucune manière à faire

¹ Peut-être entre les années 65 à 67 ; en tout cas après la mort de Jacques (en 62 ou à peu près ; sur la difficulté qu'il y a à fixer cette date d'une manière précise, voir Schürer, I, p. 487 ; comp. Hilgenfeld, *Eint. in das N. T.*, p. 526) ; mais avant la ruine de Jérusalem et même avant l'explosion de la guerre d'indépendance juive.

mention des Gentils. Ensuite l'ouvrage est adressé, selon toute apparence, aux chrétiens de la ville théocratique ¹, que les pompes du culte lévitique éblouissaient au point de les ramener au judaïsme. Voilà le danger pressant contre lequel l'auteur tient à les mettre en garde ² : il est donc naturel que, Juif d'origine et parlant à d'anciens Juifs, il ne sorte pas de ces limites, mais qu'il se meuve de préférence dans un cercle d'idées et d'images familières à l'Ancien Testament.

Parfois, cela est vrai, l'épître aux Hébreux pousse fort loin cette tendance. Non seulement l'écrivain anonyme donne volontiers à l'Eglise le titre, cher aux Israélites, de « peuple de Dieu ³ » ; mais, dans un texte même, il s'exprime avec un particularisme qui a souvent étonné les exégètes, affirmant,

¹ Assurément ce n'est pas le titre — tardif et susceptible de tant d'interprétations (comp. Holtzmann, *Einl. in das N. T.*, p. 339, 340) — « πρὸς Ἑβραίους » qui fournit un point d'appui suffisant à cette idée. Aussi les critiques ont-ils mis en avant les théories les plus diverses. Longtemps on a balancé entre Jérusalem et Alexandrie, sans parler de nombreuses autres localités. L'hypothèse la plus en faveur dans les travaux récents est celle qui placerait les destinataires de notre épître à Rome. (Holtzmann, *Einl. in das N. T.*, p. 342, 343 ; Pfeiderer, *das Urchrist.*, p. 624.) Mais le texte XIII, 24, sur lequel on se fonde, n'est qu'un bien pauvre argument ; car les lecteurs pouvaient certes être salués par des frères d'Italie sans habiter eux-mêmes ce pays. Cette notice montre plutôt que l'auteur était dans cette contrée au moment où il rédige sa lettre, et que, par un acte de courtoisie très naturel, les disciples qui l'entourent le chargent d'un message pour les Eglises auxquelles il adresse son écrit. Au fond, dans la discussion de ce problème historique, le seul indice quelque peu certain me paraît être le contenu de l'épître. Pourquoi ces développements si prolongés sur l'institution lévitique, sur le sacerdoce israélite, sur le sanctuaire, sur les victimes, sur toute la portée du culte, si les lecteurs n'avaient pris un intérêt passionné à ces cérémonies, ce qui suppose qu'ils y tenaient dès l'enfance et qu'ils les avaient encore sous les yeux. Aussi la vieille hypothèse reste-t-elle, à mon avis, de beaucoup la plus probable : les chrétiens que l'écrivain inconnu s'efforce de convaincre sont des disciples résidant en Palestine et très spécialement à Jérusalem.

² Relire les exhortations fréquentes qu'il leur adresse contre l'apostasie. (III, 7-IV, 11 ; IV, 14 ; VI, 4-12 ; X, 23-25.) On s'explique d'après cela qu'il traite le sujet des deux Alliances plutôt qu'un autre : c'est sur ce point, avant tout, qu'il fallait fortifier les lecteurs.

³ II, 17 ; IV, 9, etc. Il faut remarquer, cependant, que Paul, lui aussi, décrit l'assemblée des fidèles en employant une désignation analogue. (« Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ, » Gal. VI, 16.)

comme si la race juive entraînait seule en ligne de compte, que Christ n'est pas venu pour « porter secours à des anges, mais à la postérité d'Abraham ¹. » Cette manière de parler se justifie toutefois parce que, la lettre étant envoyée à des Hébreux, il n'y avait pas lieu de mentionner les Gentils, outre qu'il faut tenir compte du genre de l'auteur et de ses habitudes littéraires. « C'est pour vous, descendants des patriarches, que Christ est mort, » s'écrie-t-il, un peu comme un prédicateur de nos jours qui dirait : Jésus a versé son sang afin de vous sauver, chrétiens qui m'écoutez, — sans avoir l'intention pour cela d'exclure du salut les autres hommes. Il faut remarquer à ce propos que, si Paul est un dialecticien incomparable, le rédacteur de notre épître a plutôt les qualités d'un orateur riche et profond assurément, mais qui ne néglige pas non plus les effets de style et la recherche du beau langage.

Quant aux rapports de doctrine qu'on a cru discerner entre ce type didactique et celui des judaïsants, voici ce qu'il y a à dire. Je rappelle en premier lieu que l'effort des chrétiens juifs, à l'origine, avait été de prouver la messianité de leur maître ², idée absolument étrangère à l'argumentation de l'écrit qui nous occupe. Les palestiniens se font remarquer en outre, lorsqu'ils traitent de l'appropriation du salut, par le caractère éminemment pratique de leur conception de l'Evangile. Jacques, par exemple, le chef reconnu des hiérosolymites, prêche, — si l'on admet l'authenticité de son épître, — que la foi sans les œuvres est morte, et qu'Abraham fut justifié par ses œuvres quand il offrit son fils Isaac sur l'autel. (Jacq. II, 20-26.) Or, notre auteur se tient, au contraire, si bien à l'autre extrême, que, dans sa revue historique des héros israélites, prenant les mêmes exemples

¹ II, 16. (« σπέρματος Ἀβρ. ») Ces mots ne sauraient s'appliquer à toute l'humanité en tant qu'objet du message de l'Evangile, ce qui devrait être indiqué plus clairement par l'ensemble du passage ; non, c'est bien la nation israélite au sens réel.

² Discours du livre des Actes, tendance théologique de l'évangile de Matthieu.

que Jacques, il ne dit mot des œuvres et met tout sur le compte de la foi¹.

Quelque distance qu'il y ait encore, sur ce point, entre la doctrine de notre épître et celle de l'apôtre des Gentils, on ne saurait méconnaître l'influence du paulinisme. Les traces s'en montrent également quand on considère la tendance générale de l'ouvrage qui nous occupe. J'ai déjà fait remarquer combien la critique contemporaine a abusé du mot — assez élastique, il est vrai, — de judéo-christianisme². Si l'on entend par là l'ensemble des chrétiens juifs par opposition aux disciples de la gentilité, cette expression marquant alors une différence de race et non d'opinions, la caractéristique qu'elle implique devient, du coup, commune à Paul et à tous ses collègues. Mais si l'on prend soin de conserver à ce terme sa valeur théologique, le seul sens raisonnable qu'il puisse recevoir est celui-ci. Étaient judéo-chrétiens ceux qui transportaient certains usages israélites jusque dans la vie de l'Eglise, ou ceux qui maintenaient d'une manière quelconque, au sein de la communauté chrétienne, la distinction d'Israël et des Gentils³. Or, ce judéo-christianisme-là n'est professé par aucun des auteurs du Nouveau Testament, pas même dans les lettres qui portent

¹ Sacrifice d'Isaac : Hébr. XI, 17 ; comp. Jacq. II, 21. Conduite de Rahab : Hébreux XI, 31 ; Jacq. II, 25. Voir du reste l'ensemble du ch. XI.

² P. 2, 3.

³ On sait que cette tendance s'est développée dans deux directions parallèles : a) D'un côté l'histoire de l'Eglise apostolique nous met en présence de judaïsants étroits qui voulaient exiger des païens mêmes l'obéissance à la loi. (Act. XV, 1-5 ; Gal. II, 3-5 ; V, 2.) b) D'autre part, les apôtres et la multitude des palestiniens, tout en persévérant dans les observances de Moïse (Act. XXI, 20 ; Gal. II, 11, 12), ne les imposaient nullement aux étrangers à la théocratie. (Gal. II, 6-10.) La seule réserve qu'ils aient formulée est celle qui s'exprime dans le décret de Jérusalem (Act. XV, 13-29), convention ou compromis dont nous avons apprécié précédemment la portée. Il est vrai qu'en pratiquant la loi, comme Jacques, par exemple, semble l'avoir fait jusqu'au bout (Act. XXI, 20 ; la chose est moins certaine pour Pierre, Gal. II, 11, 12), les hiérosolymites maintenaient en réalité la limite entre les Juifs et les Gentils dans l'Eglise. Mais cette dualité n'est théoriquement exposée dans aucun des écrits apostoliques. Si donc nous laissons de côté les récits du livre des Actes pour nous en tenir aux livres qui représentent la tendance des douze ou de leurs successeurs, nous devons consta-

les noms de Jacques et de Pierre. Est-ce à dire que la conception de ces dernières épîtres et des autres écrits qui s'y rattachent soit identique à celle que Paul représente et développe ? Non certes, car il y a nuances et même opposition dans le rapport qu'on établit de part et d'autre entre les deux Alliances. Là où les apôtres hiérosolymites ne voient qu'unité, le missionnaire des Gentils signale l'antithèse des deux principes ; or, sur cette question capitale, l'épître aux Hébreux incline, sans aucun doute, dans le sens de la théologie de Paul. Non seulement l'auteur démontre l'insuffisance des cérémonies léviti-ques, mais il proclame, avec une netteté qui ne laisse rien à désirer, la déchéance de l'institution légale dans son ensemble. « Le sacerdoce étant changé, affirme-t-il, il y a nécessairement aussi changement de loi.... Il y a donc abolition d'une ordonnance antérieure à cause de son impuissance et de son inutilité, — car la loi n'a rien amené à la perfection, — et introduction d'une espérance meilleure, par laquelle nous nous approchons de Dieu. » (VII, 12, 18, 19.)

Après de telles déclarations, il n'est que juste, à mon avis, de rattacher cet enseignement au paulinisme. L'analyse qui suit fera ressortir les différences, ainsi que les relations qui existent, d'autre part, entre cette doctrine et celle des auteurs palestiniens que nous venons de nommer. Quant à la marche à suivre, elle nous sera fournie par l'épître elle-même, dont on a souvent loué l'ordre régulier et méthodique, qu'il est préférable de reproduire le plus exactement possible pour ne rien changer à la physionomie caractéristique de cet écrit. L'idée générale est celle de la supériorité de la nouvelle Alliance sur l'ancienne, thèse que l'auteur fait ressortir en comparant d'abord les *personnes* qui jouent un rôle dans chacune des religions en présence, et ensuite les *résultats* de

ter que, tout en donnant une doctrine assez différente de celle de Paul, ces auteurs n'ont jamais enseigné la permanence des cérémonies léviti-ques. Encore moins l'écrivain dont nous nous occupons a-t-il pris une telle position : de toute manière donc, l'expression « judéo-christianisme » de l'épître aux Hébreux est inexacte.

l'œuvre accomplie ainsi dans les deux sens ¹. Au reste l'exposé doctrinal est souvent coupé d'exhortations dont nous aurons à préciser la tendance ; j'ajoute que la pensée proprement dite, théorique et pratique, se développe dans les douze premiers chapitres, le treizième formant une sorte d'appendice ou de conclusion.

¹ Comp. Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, II, p. 270 ; G. Fulliquet, ouvr. cité, p. 271.

CHAPITRE PREMIER

Supériorité de Christ, le révélateur et le grand-prêtre de la nouvelle Alliance, sur les révélateurs et sur les grands-prêtres de l'ancienne. (I-VII.)

§ Ier. — CHRIST, LE FILS DE DIEU

Dans la première partie de son livre, l'auteur met en parallèle l'ancienne et la nouvelle Alliance en comparant les personnages qui y apparaissent comme les représentants de Dieu. Le médiateur divin de l'Evangile, c'est Jésus-Christ, à la fois révélateur et grand-prêtre, et qui demeure le même alors que la religion légale ne produit que des hommes toujours changeants, ce qui manifeste son insuffisance et son caractère transitoire. Chez les Israélites, en effet, non seulement le révélateur était autre que le grand-prêtre, Moïse distinct d'Aaron ; mais même le législateur des Hébreux n'a pas été le seul à remplir son office spécial d'intermédiaire. Adoptant une idée juive de son époque, — qui correspond soit aux progrès de l'angélologie, soit à l'idée toujours plus exaltée qu'on se faisait de Dieu, — l'auteur admet que, dans le contrat passé entre l'Eternel et son peuple, si Moïse représentait Israël, Jehova, lui, avait pour interprètes des anges¹ : or, les anges étant supérieurs aux hommes, c'est par là que le rédacteur de l'épître débute dans sa comparaison. Dès les premières lignes il remonte même bien au delà, jusqu'à l'être souverain que les esprits célestes adorent et

¹ « Ὁ δὲ ἀγγέλων λαλῶντες λόγος, » II, 2 ; comp. Act. VII, 53.

dont Christ est le Fils et l'héritier. Ce Sauveur glorieux, explique-t-il d'abord, n'est pas venu sans préparation dans le monde. Le Dieu qu'il nous a fait connaître s'était manifesté dans les anciens âges à Israël. Mais le texte se plaît à relever, en face de l'unité puissante de l'Evangile, l'infériorité de ces révélations précédentes, leur décousu, leur état fragmentaire : de là la déclaration initiale (I, 1-4), qui, contenant en substance toute la christologie de l'épître, mérite qu'on s'y arrête de près.

« Dieu ayant autrefois parlé, à plusieurs reprises et de plusieurs manières, à nos pères par les prophètes, nous a parlé en ces derniers temps par son Fils.... » Prophètes, Fils : dans ce seul contraste éclate l'opposition des Alliances comparées par le texte, ainsi que le désavantage inhérent à la religion de la loi. Les deux institutions viennent du même Dieu, sans doute. Celui qui a mis son Esprit jadis chez les prophètes n'est point différent du Père céleste qui s'adresse aux hommes en Jésus-Christ. Dans les deux cas l'Eternel parle, c'est-à-dire qu'il exprime sa pensée, qui est toute de miséricorde pour les pécheurs. Mais ce discours sublime ne nous parvient, dans les écrits du recueil israélite, que comme un écho lointain ¹, transmis laborieusement d'âge en âge ; c'est une série de sons qui retentissent pareils à des notes détachées ², mystérieux cantique dont l'oreille a peine à bien saisir l'unité. En Jésus, au contraire, toutes ces harmonies se rapprochent, les incohérences disparaissent, et l'hymne de l'amour divin éclate dans son merveilleux ensemble, si puissant qu'il remplit de ses accords le ciel et la terre, et si distinct qu'il ne se perd pas une seule de ces glorieuses paroles pour quiconque est attentif à les recevoir.

¹ « Πάλαι. »

² « Πολυμερῶς, » diversité des périodes ; « πολυτρόπως, » variété dans le mode de manifestation (inspiration, visions, théophanies), ces deux adverbess montrant que, si les révélations de l'ancienne Alliance sont une, ce n'est pourtant qu'une unité qui se brise et qu'il faut reconstituer avec effort.

Or, ce Fils auquel aboutissent les révélations successives du passé, c'est celui que l'Eternel « a établi héritier de toutes choses ¹, » expression qui peut s'entendre soit du Christ pré-existant, soit du Christ ressuscité. Dans lequel des deux sens faut-il interpréter le texte ? A l'appui de la première explication, il y aurait à alléguer que c'est bien du Fils de Dieu préexistant qu'il est question dans la suite du passage (2 b, v. 3), et que, Jésus étant à la fois, d'après la conception de l'épître, organe créateur et principe conservateur du monde, on peut dire de lui que, dès l'origine, il a tenu toutes choses entre ses mains. La difficulté reste toutefois de rendre compte du sens que doit avoir, dans cette supposition, l'aoriste, temps historique ². A quel moment placer le fait que désigne ce verbe, l'acte d'investiture conférant au Christ l'héritage de l'univers. Serait-ce entre la génération du Fils et la création du monde, comme le contexte semble l'indiquer ³ et comme l'ont admis à plusieurs reprises les exégètes ? Mais cette conception serait sans analogie dans l'enseignement apostolique, et de plus, elle se détruirait elle-même, puisqu'elle placerait un fait déterminé, — auquel sont applicables les catégories du présent et du passé, — avant la création du temps, qui ne peut que coïncider avec celle du monde. Si donc le texte fait allusion au Christ pré-existant, il ne reste qu'à identifier cette décision divine avec la génération du Fils elle-même, ce qui revient à dire, ainsi

¹ « *Κληρονόμον πάντων*, » v. 2. Dans les affaires humaines il est nécessaire, pour que l'héritier fasse valoir ses droits, que la mort du testateur intervienne. Ici cette idée est évidemment inapplicable, puisque le maître dont parle l'auteur est Dieu ; on se demande donc pourquoi Christ est désigné comme héritier plutôt que comme maître. A cet égard, la pensée du texte paraît être de réserver l'autorité souveraine du Dieu suprême, en montrant que Jésus est dans l'univers ce qu'est le fils héritier dans la maison paternelle. (Comp. la parabole des vigneron, Matth. XXI, 38 ; Marc XII, 7 ; Luc XX, 14.) Si Christ a reçu le pouvoir sur toute créature (comp. Matth. XXVIII, 18), c'est en sa qualité de Fils unique de Dieu. (Hébr. III, 6.)

² « *Ὁν ἔθηκεν*, » v. 2.

³ « *Ὁν ἔθηκεν... δι' οὗ ἐποίησεν*, » actes successifs, — dans l'hypothèse qu'il s'agit ici de la préexistence.

que l'enseignent les Ariens, que l'engendrement du Fils est un acte particulier de Dieu ou que le Fils est une créature. Or, cette théorie étant également exclue par les déterminations du verset 3, de toute manière le premier système d'exégèse se montre inacceptable ; la seule issue est donc d'adopter le deuxième, d'après lequel Christ est devenu Seigneur et maître à la suite de sa victoire sur le tombeau. Ainsi comprise, la christologie de notre épître rentre même dans le grand courant de l'enseignement apostolique, qui remonte du Jésus historique au Christ préexistant ¹. (Col. I, 13-17.) En ressuscitant le Sauveur et en l'élevant dans les cieux, Dieu « l'a établi héritier sur toutes choses » (comp. Phil. II, 9-11) ; bien plus, cette exaltation du Fils n'a rien d'accidentel ni d'arbitraire, car elle est conforme à la situation privilégiée attribuée au Christ dès la création de l'univers ². Lors donc qu'il prend possession de ce pouvoir, — telle est la marche régressive de la pensée, — Jésus ne fait nullement œuvre d'usurpateur, son activité triomphante auprès du Père (v. 2 *a*) étant bien plutôt la confirmation des droits qui lui ont été réservés dès l'origine du monde. (Vers. 2 *b*.) C'est par la médiation du Sauveur ³, en effet, que Dieu a créé « les siècles, » c'est-à-dire, selon la notion biblique de ce terme, le temps avec tout ce qui s'y meut.

Mais l'auteur ne saurait en rester là dans le cours de son développement christologique. Si, de l'exaltation du Jésus historique (v. 2 *a*), il est remonté, par une conclusion familière à l'enseignement apostolique, jusqu'au rôle du Christ préexistant (v. 2 *b*), de cette préexistence il passe enfin aux qualités qui en sont la raison d'être, à la dignité souveraine de celui qu'il adore comme le Fils éternel du Père ⁴. Le Sauveur que la tradition évangélique nous fait connaître a été l'organe

¹ Comp. ce qui en a été dit, p. 276 et suiv.

² « *Αὐτὸς ὃν καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας,* » v. 2 *b*.

³ « *Αὐτὸς ὁὖν.* »

⁴ « *Ὁς ὢν...* » v. 3.

du Tout-Puissant dans la création de l'univers, parce qu'il est « le reflet de sa gloire et l'empreinte de sa substance ; » cherchons à préciser le sens de ces deux expressions. La « gloire » désigne, d'après l'étymologie du mot grec, le Dieu qui « se manifeste » par opposition au Dieu qui « est ¹ : » c'est donc l'ensemble des perfections divines telles qu'elles se déploient, telles qu'elles agissent à la vue de l'homme qui les perçoit. L'Eternel en lui-même nous est inaccessible, veut dire le texte ; nous ne pouvons le saisir en quelque mesure que par comparaison. Or, si le premier des termes employés (« ἀπαύγασμα ») nous le représente comme une lumière qui se reflète en Jésus, le deuxième (« χαράπτης ») nous le dépeint sous les traits d'une substance ² individualisée et dont Christ est la reproduction vivante ³. Saisies ainsi dans leur ensemble, ces deux images s'expliquent et se complètent dans la notion qu'elles nous donnent de Dieu. A elle seule, la première aurait quelque chose d'impersonnel, de vague, l'être suprême apparaissant comme une clarté rayonnante : l'idée d'une empreinte qui se marque en Jésus intervient donc pour ajouter à la pensée un caractère plus ferme. La figure divine ainsi décrite s'accuse dans ses contours, et pourtant elle brille à nos regards d'une auréole céleste ; elle s'enveloppe, à la vue de la créature qui la contemple, de ces mystérieuses clartés sans lesquelles nous ne saurions concevoir la majesté souveraine : c'est dans ce sens élevé, nous affirme le texte, que Jésus-Christ est pour nous le révélateur auguste du Tout-Puissant.

Quelle est, en résumé, la marche de la pensée ? Jusqu'ici, partant de l'issue accordée à la carrière historique

¹ « Δόξα, » de δοkein ; οὐσία, de εἶναι. Dans les relations sociales aussi, la gloire d'un homme, c'est cet homme apprécié, exalté par le jugement des autres, c'est le prolongement de sa personne et de sa vie dans la société.

² « Ὑπόστασις ; » littéralement « ce qui est dessous. » Plus tard, cette expression a pris dans le langage ecclésiastique le sens d'hypostase ou de personne ; mais l'acception primitive convenant absolument au texte, l'exégèse n'a pas à s'en écarter.

³ Comp., dans les écrits de Paul, Col. I, 15 ; 2 Cor. IV, 4. (« Ἐκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου. »)

du Sauveur, nous avons pénétré par degrés dans les profondeurs intimes de sa personne. Ce Jésus que son Père a exalté en le ressuscitant des morts (v. 2 *a*), ce Messie puissant auquel l'Eternel a conféré la dignité qui lui était due dès l'origine (v. 2 *b*), ce Christ n'a été l'organe divin de l'œuvre créatrice que parce qu'il est en soi l'image substantielle de Dieu. (Verset 3 *a*.) Mais le privilège qui lui est ainsi reconnu ne lui appartient pas d'une manière abstraite et en dehors des relations du Seigneur avec le monde ; car si Christ est comme l'empreinte vivante du Père, c'est pour marquer du sceau divin l'univers dans son ensemble. (Vers. 3 *b*.) En d'autres termes, après avoir exploré les régions sublimes des cieux, l'auteur redescend sur la terre ; au développement ascendant succède une marche descendante correspondante ; la pensée se déroule pour revenir à son point de départ, lentement et avec une majesté royale, par la mention du Sauveur triomphant du sépulcre : « Lui qui soutient toutes choses par la parole de sa puissance, après avoir fait la purification des péchés, il s'est assis à la droite de la majesté divine dans les lieux très-hauts. » (Verset 3 *b* et *c*.)

L'univers n'existe pas de lui-même ; donc il ne saurait se maintenir par ses propres efforts. C'est un assemblage dont les parties ne subsistent que parce qu'elles reposent sur le même fondement : cette assise enlevée, l'édifice croule et les pierres se dispersent. Si donc Christ est l'organe de la création du monde, il en est aussi le lien, le principe d'unité : c'est lui, déclare le texte, qui « porte toutes choses. » Il est vrai que l'auteur ajoute aussitôt une détermination importante, afin de corriger ce qu'il pourrait y avoir, sans cela, d'extérieur et de grossier dans cette conception. Jésus, assurément, ne « porte » pas l'univers comme le fait, par exemple, l'éléphant de la légende indoue ; il n'agit pas non plus dans le sens panthéiste d'une substance qui se mêlerait à toutes choses : c'est « par la parole de sa puissance » qu'il est un principe de force et d'éternelle harmonie. Or, qu'est-ce que

la parole, sinon l'expression de la pensée jaillissant des profondeurs de la vie, mot caractéristique, qui souligne le mode spirituel de l'action exercée ainsi par le Seigneur ? Car si Christ tient le monde uni dans toutes ses parties, c'est parce qu'il en est le but en même temps que l'idée directrice, c'est parce qu'il le marque du sceau divin dont il a reçu l'empreinte inaltérable, c'est parce qu'il travaille à ramener toutes choses à Dieu. Aussi l'auteur ne mentionne-t-il ce rôle cosmique du Sauveur que comme prélude de son activité rédemptrice. Ce même Fils éternel dont le texte vient d'établir la dignité souveraine est celui qui, ayant fait la purification de nos offenses, — idée jetée en passant pour être reprise dans la suite de l'épître, — « s'est assis à la droite de la majesté divine dans les lieux très-hauts. » (Verset 3 c.)

Jésus « s'est assis à la droite de la majesté de Dieu ; » nous en venons à l'affirmation de laquelle dépendent, au point de vue grammatical, les déterminations qui viennent d'être indiquées. Une des particularités importantes de ce texte, c'est, en effet, que les thèses qu'il nous donne sur la valeur métaphysique de la personne du Christ ne sont là que comme propositions subordonnées, préparant l'affirmation du règne dont le Sauveur est investi maintenant dans les cieux ¹. Leur rôle est donc de montrer l'identité personnelle du Fils dans l'exercice des activités qui lui sont attribuées. Mais l'accomplissement du salut reste bien le centre ; l'exaltation du Seigneur à la suite de sa résurrection, tel est le point de départ en même temps que le terme de la pensée ; toute la période se déroule autour de cette idée et forme dans son ensemble un cercle à la fois large et lumineux. Quelle est donc la valeur

¹ « Ἐκάθισεν, » verbe principal de tout le v. 3, les participes « ὢν » et « φέρων » pouvant être paraphrasés de la manière suivante : « Lui qui est le reflet de la gloire de Dieu, ... et qui porte toutes choses par la parole de sa puissance, ... il s'est assis... » A relever, en outre, le contraste entre les présents « ὢν » et « φέρων » et les aor. « ποιησάμενος, » « ἐκάθισεν » qui suivent : les premiers marquent, en effet, le caractère essentiel de la personne de Christ, tandis que les derniers se bornent à relever deux des moments déterminés de son œuvre.

de ce fragment substantiel, et comment apprécier l'enseignement christologique qui s'y exprime?

1° Il est peu de péricopes du Nouveau Testament qui semblent plus favorables au dogme ecclésiastique de la Trinité divine. L'auteur n'emploie-t-il pas, pour établir les relations mystérieuses du Père avec le Fils, des termes qui se rapprochent étrangement de ceux de la théologie postérieure¹ ? Il suffit, cependant, de considérer de près cette doctrine pour voir surgir les nuances et les diversités. Je remarque d'abord que le texte ne dit pas « Père et Fils » dans le sens nicéen, mais qu'il part de l'œuvre accomplie sur la terre par Jésus-Christ (v. 1), se plaçant ainsi sur le terrain des faits pour établir sa doctrine. Aussi bien, la distinction du « Verbe sans la chair » et du « Verbe dans la chair², » si familière dans la suite aux dogmatistes, demeure étrangère à ce passage, bien qu'elle y ait été parfois introduite par les commentateurs. L'écrivain anonyme prétend si peu faire œuvre de métaphysicien, que c'est du Jésus historique qu'il remonte au Christ préexistant par une conclusion régressive : c'est même pour être fidèle à son enseignement que nous avons parlé indifféremment du « Fils » ou du « Sauveur, » qu'il s'agisse du sacrifice offert en Golgotha ou de la création du monde. Ce texte apostolique nous place donc en présence du phénomène qui a été signalé déjà dans notre étude de la théologie de Paul. Christ nous est présenté avant tout comme l'intermédiaire du salut ; voilà le point essentiel, sur lequel porte l'exposition contenue dans la suite : seulement l'office rédempteur du Fils de Dieu ne se sépare pas d'une médiation plus large. L'auteur sent le besoin de donner un caractère universel, une portée cosmique à l'œuvre de celui qu'il adore comme le Sauveur du monde. Mais jamais il ne distingue, dans la

¹ Comp. v. 3 *a* avec certaines déterminations du Symbole de Nicée, « *φῶς ἐκ φωτός*, » par exemple.

² *Λόγος ἀσάρκος, λόγος ἐνσαρκος*.

vie de cet être exceptionnel, deux périodes, dont l'une exclusivement divine : c'est toujours Christ, l'homme-Dieu, qu'il considère, et c'est de Christ, l'homme-Dieu, qu'il reporte l'activité médiatrice jusque dans les profondeurs du passé¹. (Comp. Phil. II, 5, 6.) Aussi va-t-il jusqu'à attribuer au Messie préexistant une « parole » (v. 3), c'est-à-dire qu'au lieu d'enseigner, comme le fait saint Jean, que Christ *est* la parole, il affirme plutôt de lui qu'il « porte toutes choses par sa parole, » conception qui suppose un être tel que le Sauveur historique, vivant, agissant et parlant. Mais puisque c'est de Jésus que le rédacteur est parti, et puisque c'est à Jésus qu'il nous ramène, ainsi que le montre la suite de son traité didactique, à quoi bon cette incursion initiale dans les sphères du monde transcendant ?

2° La critique a souvent relevé des rapports remarquables d'expressions entre l'épître aux Hébreux et la terminologie philonienne². Il ressort de ces analogies que la spéculation alexandrine n'était pas inconnue à notre auteur, bien que sa propre conception soit, à tous égards, très différente. Nous avons déjà fait voir avec quel soin il se tient à l'écart de toute métaphysique abstraite ; son Dieu est un être personnel qui reflète sa gloire non dans une hypostase théologique,

¹ Le Fils par lequel Jéhova nous a parlé (v. 1) est personnellement identique à celui par la médiation duquel Dieu a créé le monde (v. 2, 3) : autrement dit, la préexistence est attribuée au Jésus historique tout entier. (Comp. dans l'enseignement de Paul, p. 292-294, 303.)

² Par exemple : Philon. « ὁ λόγος..., δὲ οὐ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο ; » comp. Hébr. I, 2 : « δὲ οὐ καὶ ἐποίησεν τοῖς αἰῶνας. » — « Ἀπαύγασμα » du v. 3 est un mot alexandrin, qui ne se trouve nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament, et que Philon emploie à plusieurs reprises (édit. Mangey, I, 35, 337, etc.). — « Χαρακτήρ » (Hébr. I, 3) ; comp. Philon : « σφραγίδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστὶν αἰδὺς λόγος » (édit. Mangey, I, 332). Comp. encore Hébr. I, 3. « φέρων τὰ πάντα... » avec Philon : « κυβερνήτης τοῦ παντὸς λόγος θεῖος » (édit. Mangey, I, 145). Lire sur tout cela les indications données dans les commentaires de Lünemann (collection Meyer) et de Bleek (Berlin, 1836), à ces passages. Comp. Schürer, II, p. 877-879 ; Pfeiderer, *das Urchrist.*, p. 629 et suiv. ; Zeller, *die Philosophie der Griechen* (1852), III, p. 613 et suiv.

mais dans la personne historique de ce Jésus qui s'est donné pour nous sur la croix. D'autre part les caractères attribués au Sauveur révèlent l'influence, — négative d'ailleurs, — du judaïsme d'Égypte. On sait qu'après avoir creusé un abîme entre le fini et l'infini, Philon les rapproche en interposant une force médiatrice : or, à cette notion purement philosophique l'auteur de notre épître substitue l'affirmation de la dignité souveraine de Jésus-Christ. Pour le chrétien il ne peut y avoir d'autre intermédiaire, même dans les régions sublimes de la pensée ; si donc le texte applique au Sauveur quelques-uns des termes de la métaphysique juive, c'est afin de montrer d'autant mieux le caractère universel de cette personne auguste dans laquelle Dieu et l'homme se sont unis pour le salut des pécheurs¹. Voilà le besoin impérieux qui pousse notre auteur et qui rend compte soit du trait distinctif, soit aussi des difficultés spéciales de sa christologie. De ses difficultés, car cette doctrine n'explique pas comment le Jésus historique, né de femme, a pu servir de médiateur dans la création du monde². Mais, d'autre part, l'insuffisance même de cette théorie est là pour attester que l'écrivain anonyme ne prétend pas donner un système théologique, une métaphysique rigoureusement déduite. Non seulement, si tel était le cas, c'est sur ce point que porterait une partie au moins du développement de l'ouvrage, mais même dans les premiers versets de l'épître, le seul but du fragment qui vient d'être analysé est de faire ressortir, en face des conceptions philosophiques de l'époque, la situation véritablement unique du Fils de Dieu³ : de là une dernière particularité de cet enseignement qui ne saurait être trop vivement relevée.

¹ D'une manière semblable un contemporain de Kant, par exemple, aurait déclaré qu'en Christ se concilient le phénomène et le noumène ; ou bien encore un philosophe de l'époque de Leibnitz, tout en mettant Dieu au-dessus de tout le reste, aurait considéré Christ comme la monade centrale de l'univers.

² Nous retrouvons ici, dans ses traits essentiels, l'antinomie signalée déjà à propos de la christologie de Paul ; je renvoie donc le lecteur aux remarques qui ont été présentées. (P. 300-308.)

³ Encore ici on remarquera combien cette christologie se rapproche de celle de

3° Dans l'exégèse qu'il donne de l'Ancien Testament, l'auteur applique à Jésus-Christ des textes de deux séries : les uns qui, dans l'original, s'entendent du Messie, et d'autres, au contraire, qui se rapportent directement à Dieu ¹. A l'opposé des prophètes israélites, qui maintiennent strictement la distinction, l'écrivain anonyme n'hésite donc pas à unir le divin et l'humain dans une même pensée. Son Christ, c'est Dieu parlant aux hommes, c'est le Jéhova d'Israël ² se manifestant dans une vie humaine authentique : céleste par ses origines, ce qui justifie le titre d'héritier que le texte lui attribue, Jésus a été soumis comme ses frères aux dures nécessités du développement spirituel et moral. Cette conception est importante et constitue, au point de vue didactique, un des traits saillants de la lettre qui nous occupe. (II, 18 ; IV, 15 ; V, 7-9, etc.) Fils de Dieu de nature, Christ l'est devenu de fait sur le chemin douloureux du renoncement et de l'obéissance : telle est l'intuition simple et lumineuse à la clarté de laquelle se déroule la christologie de l'épître et qui assure à cet écrit une place éminente dans le recueil du canon. Or, comme c'est dans cet homme-Dieu que se résume l'Evangile, on comprend la supériorité du christianisme sur la religion d'Israël, remarque qui nous ramène à la question plus spéciale que développe l'auteur et qui doit faire l'objet de notre étude.

l'apôtre des Gentils, ce qui n'est certes pas en faveur du judéo-christianisme qu'on a cru discerner dans cette lettre. Au reste, la parenté des deux auteurs sur ce point important est reconnue par Richm, qui signale toutefois une différence d'ailleurs très juste, c'est que, pour le rédacteur de l'épître aux Hébreux, Christ n'est pas le second Adam, « esprit vivifiant » et chef de l'humanité nouvelle (ouvr. cité, p. 385-399). Sur cette question comme sur plusieurs autres, — l'idée fondamentale restant approximativement la même, — le disciple ne s'astreint pas à reproduire avec servilité les théories du maître : il garde son originalité.

¹ Exemples de la première classe : Hébr. I, 5 (comp. Ps. II, 7) ; Hébr. I, 8, 9 (comp. Ps. XLV, 7, 8). Exemples de la deuxième classe : Hébr. I, 6 (comp. Ps. XCII, 7, ou Deut. XXXII, 43, d'après les Septante) ; Hébr. I, 10-12 (comp. Ps. CII, 26-28).

² A remarquer l'application faite au Sauveur de prophéties qui concernent l'Eternel, le Dieu de l'Alliance. (Ps. CII, 26-28 ; comp. Hébr. I, 10-12.)

§ 2. — CHRIST, LE RÉVÉLATEUR

Le Sauveur ressuscité, vient de montrer le texte, s'est assis à la droite de la majesté divine, « d'autant supérieur aux anges qu'il a hérité d'un nom plus excellent que le leur. » (I, 4.) Cette nouvelle idée, fort habilement introduite et comme dissimulée dans les plis majestueux de la période initiale de l'épître, sert de point de départ à l'argumentation qui va suivre, à la comparaison de Christ avec les anges d'abord (I, 4-II, 18) et avec Moïse ensuite (III, 1-IV, 13), ces deux intermédiaires dans la promulgation de la loi.

En premier lieu, de fait comme de droit, Jésus est au-dessus de tous les esprits célestes (I, 4) : c'est là ce qu'atteste l'Écriture, ainsi que l'auteur le montre par une double série de passages qui déterminent les sphères d'activité ou les compétences respectives des anges et du Fils de Dieu. (Vers. 5-14.) Tandis que ces êtres spirituels n'ont, en effet, que le rôle subalterne de « serviteurs ¹, » Christ est au contraire celui duquel il a été dit : « Que tous les anges de Dieu l'adorent. » Son trône est éternel ; un jour ses ennemis se courberont à ses pieds en rendant hommage à son empire ; lui seul subsiste de siècle en siècle alors que la terre s'use et que les cieux même avec leur gloire passeront. (Vers. 6, 8-13.) D'autant plus redoutable, conclut le texte, est la responsabilité de ceux qui connaissent sa parole : que les chrétiens s'attachent à cette vérité salutaire, de peur qu'ils ne soient « entraînés loin d'elle » par le tourbillon de l'indifférence et du péché. (II, 1-4.)

Ici, toutefois, surgit une difficulté que, dans sa loyauté, l'auteur signale lui-même. Si grande que soit la dignité souveraine du Fils de Dieu, le Christ n'a pas toujours vécu dans l'éclat de sa splendeur éternelle. Il s'est revêtu d'un

¹ « Λειτουργικά πνεύματα, » v. 14.

corps pareil au nôtre ; il a souffert et travaillé sur la terre comme l'un de nous. Durant ce temps n'a-t-il donc pas été inférieur aux anges, et cette période d'obscurcissement étrange ne jette-t-elle pas une ombre sur toute l'Alliance de l'Evangile ? Voilà l'objection que se pose le rédacteur de l'épître, et qu'il introduit par la citation d'un fragment de l'Écriture (Ps. VIII, 5-7), dont il utilise la pensée en s'écartant quelque peu du sens de l'original. Le texte hébreu de ce cantique, en effet, s'attache à montrer la petitesse et la fragilité de l'homme lorsqu'on le compare soit à la splendeur de l'étendue, soit surtout aux preuves éclatantes de la miséricorde divine à son égard. Notre auteur, au contraire, appliquant à Jésus cette parole, en dégage l'idée de l'exaltation, de la puissance. « Qu'est-ce que l'homme, » s'écrie-t-il alors, c'est-à-dire qu'il est éminent, ce Messie que tu as marqué du sceau de ta grâce souveraine ! « Pendant un peu de temps » (« βραχύ τι »), tu l'as mis, il est vrai, fort au-dessous des anges (II, 7 a ; proposition concessive) ; mais aussitôt après tu l'as couronné d'honneur et de magnificence en l'établissant comme roi sur toutes tes œuvres. (Vers. 7 b, 8 a.) Grandeur de Christ débordant son abaissement momentané, telle est donc la leçon que l'auteur tire de ce passage. (Vers. 8 b, 9.) En d'autres termes, l'éclipse douloureuse qu'il reconnaît dans la vie du Sauveur était prévue ; bien plus, elle trouve sa place nécessaire dans les dispensations divines pour le relèvement de l'homme pécheur. (Vers. 10-18.)

« Il convenait, en effet, continue le texte, que celui pour qui et par qui sont toutes choses, conduisant beaucoup de fils à la gloire, consommât par des souffrances le prince de leur salut. » (Vers. 10.) Autrement dit, l'être souverain qui est à la fois le principe et le but de l'univers, lui qui, d'un seul regard, embrasse ses desseins et assure l'exécution de toutes ses entreprises, ce roi sage et puissant a bien voulu¹ mettre

¹ Le « ἔπρεπεν » du commencement du v. 10 marque la convenance ou la nécessité morale, par opposition à la ἀνάγκη, au fatalisme païen. Il était digne de Dieu, conforme

en rapport étroit l'humiliation du Christ et la constitution de la famille de Dieu sur la terre. Si Jésus a donc souffert, ce n'est pas pour subir ignominieusement le caprice des hommes, mais c'est pour accomplir la volonté de son Père, thèse à l'appui de laquelle le texte avance deux idées principales :
 a) Christ a *pu* souffrir, parce qu'il n'était pas un ange ou quelque être incorporel, mais notre frère. (Vers. 11-13.)
 b) Christ a *dû* souffrir¹ parce que, en passant par la mort, il a détruit le pouvoir du prince de la mort et qu'il est devenu puissant pour secourir avec efficace ceux qui l'invoquent. (Vers. 14-18.) Ce dernier développement surtout contient des pensées d'une grande valeur religieuse et qu'il vaut la peine de relever.

1° Tout d'abord, d'après le rédacteur de l'épître, le prince ou le maître de la mort², c'est le diable. La mort dont il est question dans ce passage ne saurait être exclusivement la mort physique³; c'est la mort physique sans aucun doute, mais envenimée par le péché de l'homme, la mort physique telle qu'elle se présente au coupable, avec son cortège d'indicibles terreurs et de cruelles souffrances : voilà le fléau dont le grand « adversaire » est le maître, et qu'il promène au milieu des hommes comme une verge, comme l'instrument détesté de son pouvoir.

2° Sous le joug de cet impitoyable tyran, l'humanité pécheresse est esclave⁴. La crainte courbe les hommes, de même que, lorsqu'ils ont reçu le salut de l'Évangile, l'amour les redresse et les affranchit. Est-ce de Satan ou de la mort qu'ils subissent ainsi la servitude ? L'auteur ne le dit pas au juste. D'après le contexte, il semble que ce soit l'un et l'autre, puisque la mort est l'arme meurtrière que manie le diable, et puisque

aux exigences de ses perfections, d'agir de la sorte : dans la suite de la péricope, l'auteur expliquera pourquoi.

¹ Sens du « ἔπρεπεν, » au v. 10.

² « Τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, » v. 14.

³ Comp. l'explication qui a été donnée de Rom. V, 12, p. 263 et suiv.

⁴ « Φόβῳ θανάτου... ἐνοχοὶ δουλείας, » v. 15.

le diable règne dans le monde par la puissance que lui donne la mort. Au reste, quelque nom que prenne ce despote haïssable, ce qui doit être mis en saillie, c'est la réalité des chaînes dont il charge le coupable¹, qui, du commencement jusqu'à la fin de sa vie², traverse sa carrière non comme un homme libre, mais comme un esclave paralysé sans cesse par la terreur³. Peinture saisissante de la malédiction que fait peser sur nous « le roi des épouvantements, » ce spectre dont on a dit que « le soleil ni la mort ne se peuvent regarder en face. » La mort, beaucoup de gens en parlent, il est vrai, si légèrement à notre époque, que le jugement de l'écrivain biblique peut sembler étrange et bien vieilli. Le dégoût de la vie n'est-il pas à la mode dans la littérature du siècle ? Mais les plus bruyants de ces déclamateurs sont, en général, les moins pressés de mettre en pratique leur doctrine. Tragique destinée, justement relevée par l'expression qu'emploie notre texte : si l'homme est las de la vie, il n'en tremble pas moins devant la mort. Son existence durant, il travaille à la bannir de sa pensée. Sans relâche il lutte pour l'oublier en rétrécissant sa sphère d'activité, en s'emprisonnant, en se courbant : de ses propres mains il se coupe les ailes. Il s'enferme à plaisir dans cet horizon terrestre qui s'étend au-dessus de lui comme un linceul. Ses aspirations sont arrêtées, ses forces paralysées, son âme enchaînée par cette terreur indéfinissable de l'au delà. Oui, certes ! la crainte de la mort tient le pécheur esclave, et celui-là seul qui nous délivrera de cette servitude nous apportera la paix et la vie seules dignes de ce nom.

3^o Or, cette œuvre d'affranchissement, continue l'auteur, Jésus l'a accomplie en se donnant : telle est la cause profonde de son abaissement et de son sanglant sacrifice. Si Christ n'avait été qu'un ange, il n'aurait pu mourir, c'est-à-dire que

¹ « Ἐνδοχοὶ δουλείας. »

² « Διὰ παντὸς τοῦ ζῆν. »

³ « Φόβῳ θανάτου. »

L'humanité serait demeurée opprimée et misérable. Mais en prenant à lui notre nature terrestre ¹, Jésus est devenu capable de passer par la mort, ce qu'il a fait pour mettre hors de combat ² le dangereux ennemi qui règne par le moyen de la mort : tel est le bénéfice de l'immolation du Sauveur et de sa résurrection glorieuse ³. Tout homme, en effet, qui meurt pour rester sous le joug de la mort renforce l'arrogance et le pouvoir de ce tyran sinistre. C'est un esclave de plus que s'est acquis le despote ; c'est un malheureux à ajouter au long et lugubre cortège de ses victimes. Mais Christ a fait le don de sa vie pour triompher de la mort ; et plus douloureuse avait été l'agonie de Golgotha, plus éclatante et plus décisive apparaissait aussi la victoire qui l'a suivie. Les deux actes du combat que Jésus a livré sont unis entre eux par la force d'un lien indissoluble. Sans la résurrection du Seigneur, pas de délivrance pour les hommes ; mais sans son immolation sanglante, pas de retour à la vie, c'est-à-dire pas de triomphe réel. Si Christ n'était jamais descendu dans le sépulcre, s'il était monté comme un Dieu de la terre jusqu'au ciel, la puissance meurtrière qui fauche les humains ne l'aurait pas entamé sans doute ; mais lui n'eût pas réussi non plus à la faire reculer : les deux adversaires auraient passé l'un à côté de l'autre, se défiant du regard et mesurant leurs forces. En subissant la mort, au contraire, Christ a vaincu l'ennemie ; et, la mort désarmée, le prince de la mort, le diable, l'a été pareillement. Bien plus, ce n'est pas pour lui seul que le Seigneur a remporté la victoire, mais c'est pour délivrer « ceux qui étaient retenus durant leur vie par la crainte de la mort. » Tous ces esclaves tremblants, Jésus les transforme en affranchis, en « fils ⁴ » habitant dans la maison du Père, lui qui, par sa résurrection glorieuse, est devenu « le prince

¹ « Αἱματος καὶ σαρκός, » v. 14.

² Sens de καταργεῖν : « ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ... » v. 14.

³ Double idée impliquée dans le « τελειῶσαι » du v. 10.

⁴ « Υἱός, » v. 10.

du salut ¹ » en faveur de quiconque reçoit sa parole par la foi.

4° D'ailleurs, Christ n'abandonne pas non plus ceux qu'il a une fois enrôlés à son service. S'il est monté près du trône de Dieu, c'est « avec son propre sang » (comp. IX, 12) et pour y remplir les fonctions augustes de « grand prêtre ², » expression qui nous met pour la première fois en présence de ce titre que les textes répéteront à plus d'une reprise dans la suite du développement. On peut se demander à ce propos si l'auteur conçoit la sacrificature du Messie comme s'exerçant seulement dans le ciel ou bien aussi sur la terre. Plusieurs passages montrent, — à ne s'y pas méprendre, — que c'est dans les tabernacles éternels que Jésus a revêtu cette dignité souveraine. (VI, 19, 20 ; VII, 23-26 ; VIII, 4 ; IX, 24.) D'autre part, Christ n'est prêtre dans les demeures célestes que parce qu'il y est entré avec le sang répandu sur le Calvaire (VII, 27 ; IX, 11-14 ; 24-28), d'où il ressort que la théorie de l'épître embrasse dans une même pensée l'œuvre historique et le sacerdoce invisible du Seigneur. Mais la vérité qui se dégage avant tout de cet enseignement, c'est que, dans un sens comme dans l'autre, Christ a dû être un homme. S'il a « participé de la chair, » ce n'est pas seulement pour *mourir* (v. 14-16), mais c'est aussi (v. 17, 18) pour *vivre* avec tous ceux qui souffrent et pour leur appliquer les vertus de sa mort salutaire. Il le peut d'autant mieux qu'ayant été tenté lui-même par la douleur ³, il sait se mettre à la portée de ceux qui traversent la crise de l'épreuve (comp. IV, 15, 16), ce qui fait ressortir avec éclat la tragique réalité de toute sa vie morale. D'après ce témoignage des textes, Jésus aurait donc pu pécher ⁴, puisque autrement il n'aurait pas affronté l'adversaire comme nous et la lutte qu'il a subie n'eût pas été sé-

¹ « Τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας, » v. 10.

² « Ἀρχιερεὺς, » II, 17.

³ « Ἐν ᾧ πέποιθεν αὐτὸς πειρασθεὶς, » v. 18 ; comp. V, 7-9.

⁴ « Πεπειραμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα, » IV, 15.

rieuse¹ ; mais en étant faillible, il n'est jamais tombé, il a toujours marché droit et sans reproche², et c'est parce qu'il a ainsi accompli la loi divine qu'il est entré dans le ciel en royal triomphateur.

Or, ces deux caractères relevés par notre auteur sont également indispensables au salut : car si le Seigneur avait été tenté sans pouvoir succomber, il ne pourrait compatir à nos infirmités, tandis que s'il avait été réellement vaincu, il serait esclave comme nous et ne saurait nous venir en aide. Parce qu'il a *pu* pécher, il est en mesure de nous comprendre ; et parce qu'il *n'a pas* péché, il a en lui la force de nous délivrer. Ces déclarations ne servent-elles pas de commentaire saisissant à l'histoire évangélique ? Certes il valait la peine de s'arrêter à cette conception large et profonde, si précieuse à signaler au milieu des développements parfois arides dans lesquels semble se complaire l'auteur.

Tel étant, en résumé (II, 10-18), le Libérateur que Dieu nous donne, la thèse de l'épître est dûment établie : les souffrances de Jésus, loin de le dégrader, font d'autant mieux ressortir sa gloire, puisqu'elles sont efficaces et nécessaires pour le relèvement des pécheurs. Même en son abaissement Christ se montre plus grand que les esprits célestes, car il opère une œuvre que la nature spirituelle des anges les rendait incapables d'accomplir. Mais si ces êtres invisibles ont été, d'après la croyance de l'auteur, les intermédiaires divins de la religion légale, Moïse en est le médiateur terrestre, qu'il convient donc de comparer à son tour au Messie.

Pour établir, encore ici, la supériorité de la nouvelle Alliance et de son révélateur, l'auteur a recours à une image familière à l'Écriture (III, 1-6), après quoi viennent des considérations pratiques sur l'Évangile et sur la responsabilité

¹ Ainsi que l'a fort bien dit le poète :

« A vaincre sans péril on triomphe sans gloire. »

² « Χωρίς ἀμαρτίας, » IV, 15.

redoutable de ceux auxquels ce message est annoncé. (III, 7-IV, 13.) Dans une grande maison, — telle est la substance du développement théorique, — autre chose est l'intendant qui fait partie lui-même de la maison, autre chose est le Fils qui l'a organisée. (III, 3.) Or, tandis que Moïse n'a eu, dans le royaume de Dieu, que la place d'un serviteur (« ὡς θεράπων, » v. 5), Christ est l'héritier qui participe aux privilèges du chef de la famille : si donc le texte attribue tantôt au Sauveur (« ὁ κατασκευάσας, » v. 3), tantôt à Dieu (v. 4) l'établissement de cette vaste demeure, c'est parce que Jésus a la situation d'un Fils unique, et qu'il travaille en toutes choses de concert avec son Dieu. Au reste, cette dignité que lui attribuent les chrétiens est d'autant plus excellente que Christ n'a pas seulement vécu parmi nous comme le révélateur du Père, mais qu'il nous apparaît, d'après l'enseignement de l'épître, revêtu d'un sacerdoce immuable et éternel.

§ 3. — CHRIST, LE GRAND PRÊTRE

Dans cette nouvelle section de son livre (IV, 14-VII, 28), pour exalter la sacrificature de la nouvelle Alliance, l'auteur énumère les qualités requises du sacerdoce et fait remarquer jusqu'à quel point elles se sont réalisées en Jésus-Christ. Cette série de preuves étant très minutieusement établie, nous n'aurons, sur ce point, qu'à suivre pas à pas la marche de l'épître.

1° Un premier caractère signalé (IV, 14-V, 3), c'est que le grand prêtre doit être pareil à ses frères, afin de compatir à leurs infirmités. Or, Christ ayant été « tenté comme nous en toutes choses, » il nous apparaît, — ainsi que cela a été déjà montré, — « miséricordieux et fidèle » dans tout son service auprès du Père. (IV, 15 ; comp. II, 17.)

2° En outre, il ne faut pas que le dignitaire qui entre dans le temple de Jéhova soit un usurpateur de sa charge. Sous le régime de l'Alliance légale, par exemple, Aaron n'avait pas

saisi indûment cette fonction souveraine : Christ de même ne l'a exercée qu'en obéissant à Celui qui l'en a investi par cette parole royale : « Tu es prêtre à toujours selon l'ordre de Melchisédek. » (V, 4-10 ; comp. Ps. CX, 4.) Bien plus, cette soumission du Sauveur s'est affirmée au travers des déchirements et de l'amertume du sacrifice ; car c'est parce qu'à l'appel de Dieu (v. 4-6) a répondu le renoncement de l'homme (v. 7-10) que Jésus est devenu véritablement prêtre à toujours. Encore ici l'auteur nous fait assister à la réalisation morale (v. 7-10) du droit impliqué dans la situation personnelle du Messie (v. 4-6), lutte dramatiquement décrite en un langage où l'on croit entendre l'écho des cris d'agonie dont avait retenti le jardin des Oliviers. (Vers. 7, 8.) Couronné de gloire à la suite de ces souffrances, Christ réunit désormais sur sa tête, comme l'avait fait jadis Melchisédek, la fonction auguste d'un roi et celle d'un prêtre, nouveau sujet dont le rédacteur tient à montrer l'importance. Une exhortation sur ce point lui semble d'autant plus nécessaire qu'il estime avoir à se plaindre de ses lecteurs et de leur inintelligence : de là la péricope parénétique suivante (V, 11-VI, 20), au terme de laquelle se rouvre le développement doctrinal.

3° Jusqu'ici le texte s'est borné à établir que Jésus a rempli les conditions requises de tout grand-prêtre : il a compati aux souffrances des hommes, et il n'a pas usurpé ses hautes fonctions. Néanmoins, la supériorité du Fils de Dieu ne ressort pas encore de ce minutieux parallèle ; car Aaron lui aussi était semblable à ses frères, et Aaron lui aussi avait été mis à part par ordre de Jéhova. Il faut donc aborder l'argument décisif, pour l'exposé duquel l'auteur détermine en premier lieu le rôle de Melchisédek, ce type royal du Messie. (VII, 1-3.)

L'exégèse fort curieuse donnée à ce propos fait ressortir avec un singulier relief cette figure étrange, qui apparaît soudain dans l'histoire d'Abraham pour se replonger tôt après dans l'obscurité d'où elle était sortie. Au jugement du rédacteur de

l'épître, le personnage mis en scène par l'antique récit hébraïque n'est autre qu'une image anticipée du Fils de Dieu¹. Les noms mêmes que lui attribue le livre de la Genèse ne sont-ils pas, d'après l'auteur, des symboles manifestes ? (Vers. 2.) Quant aux qualificatifs qui suivent : « Sans père, sans mère, sans généalogie... » (v. 3), ils peuvent étonner sans aucun doute et ils ont souvent intrigué les interprètes. Apparemment le texte ne veut pas dire que Melchisédek soit en quelque sorte tombé du ciel, ou qu'il n'ait fait que traverser comme un météore la vie humaine. Au fond l'auteur se préoccupe peu de la réalité historique de ce chef sémite qu'il identifie avec Jésus. Il importe de noter que l'épître aux Hébreux est, selon toute probabilité, d'origine alexandrine, que l'exégèse allégorique des livres saints était en grand honneur en Egypte, ainsi que les écrits de Philon le prouvent², et qu'on en trouve même des exemples chez saint Paul. (Gal. IV, 22-26.) Dans l'explication qu'il donne de la péricope de la Genèse, l'auteur recherche donc moins les faits que les idées : aussi n'hésite-t-il pas à traduire en thèse dogmatique l'ignorance même où nous sommes au sujet du mystérieux allié d'Abraham. Le silence du texte, comme les rares détails qui y sont contenus, lui semble avoir une haute portée théologique. La doctrine qu'il dégage de tout cela, c'est que Jésus, en apparaissant dans les temps anciens sous les traits du prêtre-roi qui bénit Abraham, se révèle ainsi comme supérieur au patriarche et à toute sa descendance, y compris les Lévités, ce qui fait ressortir le caractère transitoire de la religion d'Israël dans son ensemble. A l'appui de cette thèse et pour bien établir sa pensée, le rédacteur de l'épître relève avec quelque détail les points suivants.

a) D'après les ordonnances légales, la prérogative des Lévités était de lever la dîme sur le peuple. Mais la race

¹ « Ἀφωμοιωμένος τῷ υἱῷ τοῦ Θεοῦ, » v. 3.

² On sait que ce philosophe tire de l'histoire des patriarches tout un enseignement de morale sur les types principaux de la vertu.

sacerdotale, comme les autres tribus, étant « issue des reins d'Abraham, » Melchisédek, en recevant cet hommage de l'ancêtre des Hébreux, l'a obtenu à plus forte raison de sa postérité, ce qui est une marque indiscutable d'autorité et de prééminence. (Vers. 4-10.)

b) Le fait que Jésus a été proclamé « prêtre selon l'ordre de Melchisédek » atteste d'ailleurs la caducité de l'organisation lévitique. Car si les Lévites avaient suffi, à quoi bon ce sacerdoce nouveau ? Et si les Lévites avaient dû subsister à toujours, comment expliquer l'avènement d'un prêtre de la tribu de Juda, — telle étant, sans contredit, l'origine terrestre du Messie ? Or, avec la sacrificature, la loi tout entière disparaît, car les deux institutions sont solidaires : la loi tombe donc « à cause de son impuissance, » et ce qui lui succède, c'est « une espérance meilleure par laquelle nous nous approchons de Dieu. » (Vers. 11-19.)

c) Il faut remarquer de plus que, d'après le témoignage même de l'Écriture, Christ est devenu prêtre avec serment, ce qui n'est pas le cas des Lévites, contraste duquel ressort une fois encore l'excellence du sacerdoce de l'Évangile. (Versets 20-22.)

d) En outre, les fonctions des prêtres lévitiques sont passagères, arrêtés qu'ils sont par la mort qui les oblige à laisser la place à d'autres, tandis que Christ, toujours vivant avec un sacerdoce immuable (« ἀπαράβατον »), peut sauver parfaitement ceux qui l'invoquent comme intercesseur auprès de Dieu. (Vers. 23-25.)

e) Enfin, pour terminer, l'auteur rappelle l'avantage suprême que possède le Sauveur sur le sacerdoce israélite. Les prêtres de la race d'Aaron, étant souillés eux-mêmes, devaient offrir des sacrifices pour leurs propres péchés d'abord, et ensuite seulement pour ceux du peuple. Christ, au contraire, « saint, innocent, sans tache, » se révèle à nous dans sa pureté souveraine, « parfait pour l'éternité. » (Vers. 26-28.) Supériorité du Seigneur, tel est donc le dernier mot de ce

laborieux parallèle. Or, le trait distinctif du sacerdoce qui lui est attribué, c'est que Jésus *grand-prêtre* est en même temps *victime* : voilà le nouvel élément de la question que l'auteur va relever et qui nous fait passer de l'étude de la *personne* du Christ (I-VII) à la caractéristique de son *œuvre*. (VIII-XII ¹.)

¹ Je rappelle que le ch. XIII est une sorte de conclusion.

CHAPITRE II

Supériorité de l'œuvre rédemptrice de la nouvelle Alliance sur l'œuvre rédemptrice de l'ancienne. (VIII-XII.)

§ 1^{er}. — LA PURIFICATION PAR LE SANG DE CHRIST

L'œuvre de Christ étant d'exercer un sacerdoce nouveau, l'auteur, dans ce développement qu'il donne à sa comparaison, examine avec détail les points suivants : d'abord il cherche ce qu'est le *sanctuaire* de l'Alliance de grâce (VIII, 1-13) ; ensuite quel *culte* un pareil temple réclame (IX, 1-14) ; et enfin quelle est la *victime* que, pour l'accomplissement de ce culte, Christ a librement offerte à son Dieu. (IX, 15-X, 18.) A partir de ce dernier verset commence la partie exclusivement pratique de l'épître. (X, 19-XII, 29.)

I. *Le sanctuaire.* (VIII, 1-13.) Le texte commence par rappeler dans quel sens Christ seul est le prêtre véritable. (Versets 1, 2.) Or, tout sacrificateur étant établi pour présenter des offrandes (v. 3), ce fait suppose un temple dans lequel Jésus remplit actuellement sa charge devant Dieu. S'il était encore sur la terre, il ne serait pas même prêtre, puisqu'il n'appartenait pas à la caste instituée en vue de cette fonction. (Vers. 4.) Aussi bien, le sanctuaire du Fils de Dieu est tout autre assurément que celui du sacerdoce lévitique : c'est le « tabernacle véritable » seul digne de ce titre ¹, « dressé par

¹ « Τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, » v. 2.

le Seigneur et non par aucun homme, » celui que Moïse avait contemplé sur la montagne et dont le tabernacle terrestre n'est que l'image lointaine, le pâle et faible reflet. (Vers. 5.)

On se demande à ce propos si l'auteur croit à l'existence d'un temple dans les demeures célestes, d'un édifice dont le sanctuaire israélite ne serait que l'imparfaite reproduction. Le texte semble indiquer, par les détails de la fin du v. 5, que telle est bien la pensée, ce qui paraît exposer le rédacteur de l'épître au reproche de concevoir dans un sens étrangement réaliste l'office actuel de Jésus-Christ. Cependant il ne faut pas oublier que cette analogie est simplement indiquée, et cela d'après un passage du Pentateuque (Ex. XXV, 40), l'auteur se préoccupant avant tout du temple lévitique, qui, dit-il, malgré ses splendeurs et sa magnificence, n'est que l'ombre effacée du sanctuaire que Dieu remplit de sa souveraine majesté ¹. D'ailleurs, — l'expérience nous le montre, — toutes les fois que nous pensons au ciel nos conceptions prennent d'elles-mêmes quelque chose de plastique. Nous sommes corps et esprit, et nous donnons involontairement un corps aux réalités spirituelles ; nous ne saurions nous les représenter autrement. Quand nous nous élevons à Dieu, il nous semble qu'il est quelque part dans le monde. Lorsque nous le louons ou que nous implorons sa grâce, nous avons parfois l'illusion que notre prière monte, comme une messagère ailée, vers le ciel. L'auteur obéit donc à ce besoin auquel nul ne peut échapper, mais sans qu'il soit possible de dire jusqu'à quel degré de matérialisation il a poussé son idée. Tout ce qu'il déclare, c'est que Christ a, lui aussi, son sanctuaire, et que ce temple est d'autant supérieur au tabernacle israélite

¹ Peut-être est-il permis de voir en tout cela l'influence du platonisme, d'après lequel l'idée seule est la réalité substantielle, dont le phénomène terrestre apparaît comme l'expression incomplète, indigne du céleste original. « L'auteur, écrit dans un sens analogue M. Fairbairn, est un idéaliste, pour lequel le ciel est la patrie de toutes les réalités transcendantes, qui remplissent la terre de leurs symboles.... » (*The Place of Christ in modern Theology*, p. 321.)

que l'Evangile surpasse en excellence l'institution de la loi. (Vers. 6.)

A l'appui de cette dernière thèse, — infériorité de la religion légale, — le rédacteur de l'épître met en avant des déclarations positives des prophètes. (Vers. 7-13.) Jérémie déjà (XXXI, 31-34) n'avait-il pas annoncé l'avènement d'une Alliance nouvelle, d'où l'on pouvait conclure que « si la première avait été sans défaut, il n'y aurait pas eu lieu d'en chercher une seconde ? » (Vers. 7.) Cette parole biblique citée par le texte est une des plus remarquables de tout l'Ancien Testament. Elle montre qu'aux derniers jours l'Eternel « mettra sa loi dans les esprits » des hommes (v. 8-10), qu'ainsi l'échelle des anges reliera le ciel à la terre, que la lumière divine rayonnera sans obstacle dans le sanctuaire des cœurs. Les affranchis de Dieu n'auront donc plus à rechercher péniblement l'intelligence des choses célestes. Tous connaîtront Jéhova (v. 11) comme un enfant connaît son père parce qu'il s'approche librement de lui et qu'il lui parle ; *car* (« *ὅτι*, » v. 12) le Seigneur, explique le prophète, purifiera ses rachetés de leurs souillures, la connaissance procédant ainsi du sentiment de la grâce, ou pour renverser les termes, l'expérience de la miséricorde divine étant la clef d'or qui nous ouvre l'éternelle vérité. — Mais le *tabernacle* qui correspond à cette religion définitive suppose un *service* approprié, ce qui nous conduit à un nouveau développement de la pensée.

II. *Le culte*. (IX, 1-14.) L'auteur vient de rappeler la caducité du mosaïsme. (VIII, 13.) Ce n'est pas, ajoute-t-il, que celui-ci fût en souffrance au point de vue du rite ; « la première Alliance avait, elle aussi, des ordonnances relatives au culte » (v. 1) : seulement voici l'infériorité religieuse de cette institution. Des deux parties qui constituaient le tabernacle (v. 2-5), la plus importante, le lieu très saint, était inaccessible même au sacerdoce, à la seule exception du grand prêtre, qui encore n'y entrait qu'une fois l'an et non sans offrir du sang

pour expier ses péchés. (Vers. 6, 7.) Que conclure de ce fait, sinon que le chemin du sanctuaire n'était pas encore ouvert (v. 8), preuve certaine de l'insuffisance de ces pratiques légales ? (Vers. 9, 10.) Christ, au contraire, traversant « une fois pour toutes » la tente des cieus, est entré dans le temple de la majesté de Dieu comme l'auteur d'un salut éternel, impérissable. (Vers. 11, 12.) Si donc les cérémonies de la loi purifient le corps des souillures légales (v. 13), quelle ne sera pas l'efficace du culte spirituel de l'Evangile ? Ici l'auteur s'attache à relever trois contrastes, qu'il groupe en un substantiel résumé. (Vers. 14.)

a) Les taureaux et les boucs, dit-il, n'étaient que des victimes passives, qu'on traînait de force vers l'autel : Christ « s'est offert lui-même » (« *ἑαυτὸν προσήνεγκεν* »), expression qui marque le caractère libre et volontaire de son sacrifice en Golgotha ¹.

b) De plus Jésus s'est livré « sans tache » (« *ἄμωμον* »), réalisant, par sa pureté morale (comp. V, 7-10), ce qui n'existait que d'une manière typique chez les victimes prescrites dans la religion de Moïse.

c) Enfin le Fils de Dieu s'est donné à son Père « par l'Esprit éternel » (« *διὰ πνεύματος αἰωνίου* »), ce dernier mot montrant le caractère définitif de l'œuvre accomplie sur le Calvaire ². L'Esprit de sainteté, cette force directrice de la conduite (comp. Jean III, 34), a rempli Jésus lorsqu'il s'est immolé ³ ; c'est là-le feu descendant du ciel, comme aux temps héroïques d'Israël, pour consumer l'holocauste. Or, non

¹ Il faut remarquer, en effet, que le texte part toujours de l'œuvre terrestre du Sauveur pour en reporter les conséquences jusque dans le monde invisible. C'est avec son propre sang que Christ se présente maintenant devant son Père, ce qui signifie que le fait historique, tel que le racontent les évangiles, se transforme jusqu'à devenir le principe immuable d'un salut éternel.

² Comp. la note précédente ; c'est pour cela sans doute que le texte dit *αἰωνίου* plutôt que *ἀγίου*. En tout cas, il est difficile d'entendre ce terme autrement que de l'Esprit de Dieu ; l'explication « puissance spirituelle » est bien trop vague.

³ Sur ce caractère moral du sacrifice de Christ, comp. Beysschlag, II, p. 320-323.

seulement la victime lévitique ne s'offrait pas elle-même ; mais elle était conduite à l'autel par des hommes que guidaient souvent, hélas ! des mobiles extérieurs et terrestres. C'était, pour eux, affaire d'habitude, cérémonie de famille, vues intéressées peut-être, quand ils cherchaient à se mettre à l'abri du courroux redoutable du juste juge ; l'amour leur manquait, sans doute, cette flamme divine qui seule donne du prix aux sacrifices que réclame le Seigneur. Mais Christ, lui, s'est livré pour ses frères par « l'Esprit éternel, » ce principe de toute consécration digne de Dieu dans le cœur et la vie des hommes.

Aussi le bénéfice de cette immolation est-il incomparablement supérieur aux avantages que pouvaient procurer les pompes du culte israélite. Tandis que l'oblation lévitique purifiait le *corps*¹, le sacrifice de Christ sanctifie la *conscience*², troublée dans son état de nature et qui ne reflète qu'une image indistincte et vacillante de Dieu. Or, ce qui l'agite et l'obscurcit, ce n'est pas le péché seulement ; c'est d'une manière plus subtile encore l'ensemble des pratiques qui voilent à l'homme sa déchéance présente : ce sont « les œuvres mortes »³, justement ainsi nommées parce que, malgré leurs apparences, loin de produire la vie, elles renforcent le pouvoir sinistre de la mort. Par une cruelle ironie, en effet, ces observances qui semblent utiles en ce qu'elles purifient le corps sont en réalité funestes, puisqu'elles contribuent à souiller l'âme⁴. Christ donc nous en délivre pour nous enrôler au service du Dieu vivant⁵ : tel est le bénéfice de son entrée dans le sanctuaire céleste. Mais il ne faut pas l'oublier, la condition de cette obéissance dont notre Sauveur nous rend

¹ « Τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα, » v. 13.

² « Τὴν συνείδησιν, » v. 14.

³ « Ἀπὸ νεκρῶν ἔργων, » v. 14 ; comp. VI, 1.

⁴ A relever l'analogie frappante de cette appréciation du judaïsme, — quoique l'auteur vise exclusivement les cérémonies lévitiques, — avec la théorie que développe saint Paul.

⁵ « Ἐὶς τὸ λατρεῖν Θεῷ ζῶντι, » v. 14.

capables parce qu'il l'a lui-même pratiquée, c'est l'offrande du sang qui purifie, fait capital, indiqué déjà dans le texte qui vient d'être analysé et que l'auteur reprend pour le mettre plus vivement en lumière. De la notion générale du culte purificateur il passe donc à l'idée plus spéciale de l'oblation que Christ, le grand prêtre, a présentée à Dieu pour l'enlèvement de nos offenses.

III. *La victime.* (IX, 15-X, 18.) Ce nouveau développement comprend à son tour trois thèses principales, qui font ressortir dans leur ensemble l'excellence du sacrifice accompli par le Seigneur.

1° *Christ est mort une fois pour nous mettre en possession de notre héritage.* (IX, 15-22.) Jésus, seul dans l'univers, ayant rendu au Père le culte qui lui est dû (v. 14), sa crucifixion n'a donc point une portée ordinaire ; c'est l'effusion du sang de la nouvelle Alliance pour le rachat des coupables (v. 15 a) : or, les fautes accumulées dès les temps anciens étant ainsi enlevées, le peuple de Dieu entre vraiment en possession de ce trésor messianique qui n'était pour lui qu'une promesse lointaine aussi longtemps que subsistait la déchéance et la malédiction du péché. (Vers. 15 b.) D'autre part, un héritage tel que celui dont parle le texte suppose un *testateur*, remarque qui paraît d'autant plus naturelle que tout le développement de l'épître se meut autour de l'idée de l'Alliance, et que le terme grec *διαθήκη* signifie à la fois *alliance* et *testament*. Sans m'arrêter à la confusion dans laquelle ce double sens entraîne notre auteur (v. 16, 17), je me borne à relever l'idée essentielle exprimée dans ce fragment, à savoir que le contrat entre Dieu et les hommes n'est valide qu'au travers de la mort, de même qu'un testament n'a de force qu'après le décès de celui dont il exprime la volonté suprême. En soi, si l'on met de côté l'incorrection logique tenant aux deux sens de *διαθήκη*, il n'y a rien à redire à cette conception, fort belle assurément, et qui trouve certaines ana-

logies même dans les évangiles¹, — bien que l'idée de Christ mourant en sa qualité de testateur soit isolée dans l'enseignement apostolique, et qu'elle n'ait guère été reprise plus tard par les théologiens. Mais pourquoi l'effusion du sang est-elle donc nécessaire à l'alliance conclue entre Dieu et les hommes ? (Vers. 18-22.) C'est ce que l'auteur établit fort en détail dans la suite de la même péricope.

2° *Christ est mort une fois pour nous purifier de nos péchés.* (IX, 23-X, 4.) Ici revient d'abord le raisonnement à fortiori que nous avons rencontré à plusieurs reprises dans notre étude. Puisque le tabernacle israélite, avec tout ce qui s'y rapporte, a dû être aspergé de sang, combien plus excellent est le sacrifice nécessaire à la purification du sanctuaire céleste. (Vers. 23, 24.) A cet égard, l'institution lévitique souffre d'une infériorité manifeste, car non seulement le prêtre de la race d'Aaron devait pénétrer chaque année de nouveau devant le propitiatoire, mais il ne s'y présentait qu'avec du sang étranger, tandis que Christ s'est immolé lui-même, et qu'il l'a fait « une fois » (« ἅπαξ »), afin d'abolir le péché par son sacrifice volontaire. (Vers. 25, 26.) Une conséquence surtout est relevée par l'auteur. (Vers. 27, 28.)

Après la mort, dit-il, vient pour tout homme le jugement ; or, il y a, sur ce point, analogie et différence entre la situation de Jésus et la nôtre. Il y a, dans un sens, rapport d'identité ; car ce que le jugement est pour chacun de nous, le jour où se dévoilent les pensées secrètes des cœurs, la « parousie » le sera pour Christ alors qu'il apparaîtra (« ἐφθύσεται ») dans tout l'éclat de sa majesté céleste. Mais, d'autre part, tandis que les hommes seront jugés *au sujet du péché*, c'est-à-dire soit pour en être délivrés, soit pour y être liés à jamais, c'est, au contraire, *sans péché* (« χωρὶς ἁμαρτίας ») que se fera en faveur de Jésus cette manifestation suprême². Cette thèse, il

¹ Par exemple Luc XXII, 29 : « Καὶ ὡς διατίθεμαι ὑμῖν, καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν, » la mention de Dieu excluant cependant ici l'hypothèse de la mort.

² D'autres interprétations de ce « χωρὶς ἁμαρτίας » ont été mises en avant. Sans péché,

est vrai, suppose que le Sauveur ne dirigera pas en personne le jugement, puisqu'alors il ne pourrait manquer d'entrer en contact avec le péché, ne fût-ce que pour le maudire. Aussi bien, l'auteur de l'épître aux Hébreux, à l'opposé de Paul, paraît attribuer à Dieu seul cette prérogative royale. (IV, 11-13 ; X, 26-31 ; XII, 23, 29 ; XIII, 4. Comp., dans l'autre sens, 1 Thess. IV, 6, 16 ; 2 Thess. I, 6-10 ; 2 Cor. V, 10.) Peut-être cela tient-il à la conception du Psaume CX, 1 et à l'application qui en faite au Messie, la séance de Christ à la droite de Dieu devant durer jusqu'à la destruction de tous ses adversaires (Hébr. X, 13), en sorte que Jésus ne reparaitra sur la terre que pour donner l'héritage à « ceux qui l'attendent à salut. » (IX, 28.)

Quoi qu'il en soit, le point essentiel que le texte relève ici, c'est que Christ est mort une seule fois pour nos offenses. Alors que les sacrifices lévitiqes, dont la répétition attestait l'insuffisance, ne faisaient que rappeler d'année en année la réalité poignante du péché, l'offrande du corps de Christ l'enlève pour toujours et sans retour possible (X, 1-4) : de là la valeur non seulement justificante, mais aussi *régénératrice* de ce sang précieux.

3^o *Christ est mort une fois pour sanctifier ceux qui lui obéissent.* (X, 5-18.) Le rédacteur de l'épître vient de constater, au v. 4, que le sang des taureaux et des boucs ne saurait faire disparaître les offenses : c'est pourquoi, continue-t-il (« *διὸ*, » v. 5), Christ non plus n'a pas eu recours à ce moyen, puisqu'il s'est offert lui-même. Illustrant ce témoignage par un texte de l'Écriture (v. 5-7 ; comp. Ps. XL, 7-9¹), l'au-

c'est-à-dire sans les souffrances expiatoires subies pour le péché ; ou bien, sans offrir de sacrifice pour le péché, ou bien, sans la mortalité du corps soumis au péché. — Mais les idées qui seraient écartées de la sorte sont si manifestement inapplicables au jugement, qu'on ne voit pas pourquoi l'auteur aurait jugé bon d'en faire une mention spéciale ; au reste ces explications rétrécissent arbitrairement le sens du mot *ἀμαρτίας* qu'emploie le texte.

¹ Les exégètes sont généralement d'accord pour admettre que ce Psaume n'est pas messianique. C'est un cantique de délivrance et de consécration. Mais si de tels

teur met dans la bouche du Messie un mot d'après lequel l'adorateur fidèle, — et Christ l'a été dans le sens le plus sublime, — ne se contente pas des holocaustes prescrits par la loi de Moïse (v. 8), mais a comme idéal suprême de « faire la volonté » de son Dieu. Aussi Jésus s'est-il offert tout entier dans son corps et dans sa vie, immolation volontaire par laquelle nous sommes « sanctifiés. » (« ἡγιασμένοι, » v. 9, 10.) S'il règne, en effet, à la droite de Dieu, triomphant de tous ses ennemis à cause de son obéissance (v. 11-13), c'est pour élever à la perfection qu'il a acquise ceux qu'il purifie par son sang. (Vers. 14.) En vertu d'une seule offrande il les a « consommés » (« τετελείωκεν ») ; c'est une œuvre achevée (« εἰς τὸ διηγεζέσθαι »), à laquelle rien ne peut être ajouté : seulement cette perfection obtenue « une fois » par le Seigneur ¹ ne se réalise, de fait, que chez ceux qui se sanctifient (« τοὺς ἁγιαζομένους »). Tel est le privilège de la nouvelle Alliance, selon la promesse glorieuse du prophète, qui, des siècles à l'avance, contemplait les temps bénis où Dieu visiterait son peuple en rendant sa parole vivante dans les cœurs. (Versets 15-17.)

En résumé, l'accomplissement du salut en Jésus-Christ rend inutiles les rites du culte israélite ; que les lecteurs ne se laissent donc pas séduire par ces pompes aussi vaines qu'éblouissantes : voilà la remarque qui, mise au terme du dévelop-

accents ont jailli du cœur d'un Israélite des anciens âges, à plus forte raison peut-on les mettre dans la bouche du Messie, le serviteur de Dieu par excellence, le juste idéal. Il faut ajouter que la leçon des Septante (σῶμα δὲ κατηγρίσω μοι, au lieu de l'hébreu לִי אֲנִימָא בְּרִיתָא, qui fait penser tout naturellement à l'offrande du corps du Sauveur, rend l'application messianique plus saisissante encore. Qu'on remarque ici de nouveau la grandeur et la beauté morale de cette conception du sacrifice de Christ, dont la mort apparaît comme le couronnement de sa vie d'obéissance. En Jésus s'est accompli dans toute sa plénitude ce programme sublime de la vie du croyant : « Je vous exhorte, par les compassions de Dieu, que vous offriez vos corps en sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu.... » (Rom. XII, 1) : c'est aussi parce que Christ a réalisé cet idéal qu'il nous ordonne d'y tendre et que lui seul peut nous en rendre capables.

¹ Sens du parfait : comp. Eph. II, 5-7.

pement didactique (v. 18), est comme le *quod erat demonstrandum* des mathématiciens. — Mais plus le message de l'Evangile est glorieux, plus il est nécessaire de le saisir avec force. Ici commence la partie essentiellement pratique de l'épître (X, 19-XII, 29), à propos de laquelle nous aurons à revenir sur quelques-uns des sujets parénétiques intercalés dans les péricopes doctrinales qui précèdent.

§ 2. — LA PERSÉVÉRANCE AU SERVICE DE CHRIST

Bien que le développement soit moins rigoureux ici que dans la section dogmatique, on peut y distinguer les idées suivantes. L'auteur traite d'abord, d'une manière générale, de la *persévérance* (X, 19-39), ensuite, dans un sens plus spécial, de la *foi* qui en est le mobile et le principe (XI), tandis qu'un dernier paragraphe exprime cette pensée qui résume tout le reste : *les fruits de la persévérance et de la foi*. (XII.)

I. *La persévérance*. (X, 19-39.) Si le privilège des chrétiens est glorieux, il importe d'autant plus de demeurer unis et fidèles. (Vers. 19-25.) Un jugement sans miséricorde frappera les disciples rebelles au Fils de Dieu. (Vers. 26-31.) Que les Hébreux persévèrent¹ donc sans se lasser, se souvenant des souffrances qu'ils ont subies pour la cause de Jésus-Christ et sachant que l'heure de la délivrance est proche. (Vers. 32-39.)

Telle est, résumée en peu de mots, la substance de cette péricope. On remarquera que si le rédacteur exhorte ainsi les membres de l'Eglise à la constance, il ne traite nulle part d'une manière directe des conditions personnelles du salut. Ce sont là des questions qu'il suppose connues et auxquelles il n'entend pas revenir, ainsi qu'il l'explique dans un des morceaux parénétiques du commencement de son épître. (V, 11-VI, 8.) Après avoir blâmé, au début de ce fragment,

¹ Ὑπομένειν (X, 32); ἐπομονή. (X, 36; XII, 1.)

la paresse spirituelle des disciples (V, 11-14), plein du désir de les « perfectionner, » l'auteur annonce qu'il laissera de côté « les éléments » de la vérité de l'Evangile ¹. Or, dans une énumération curieuse et caractéristique (VI, 1 b, 2), il donne la liste de ces premiers principes qu'un enfant dans la foi doit être en mesure de redire et qu'il est inutile de développer à nouveau. Ce sont d'abord « la repentance des œuvres mortes et la foi en Dieu ; » ensuite « la doctrine des baptêmes ² et l'imposition des mains ; » enfin, « la résurrection des morts et le jugement éternel. » En d'autres termes, cette péricope nous présente trois groupes didactiques : a) *sotériologie*, ou doctrine du salut ; b) *ecclésiologie*, ou théorie des signes extérieurs auxquels se reconnaissent les disciples de Jésus et de leur organisation sociale ; c) *eschatologie*, ou questions sur l'achèvement de l'œuvre rédemptrice. Ce que le texte donne ainsi en peu de mots, c'est donc le résumé d'une dogmatique primitive. *Repentance, baptême, jugement*, tels sont, en effet, les termes auxquels se ramène la prédication apostolique des origines, d'où l'on peut inférer que, si les Hébreux étaient demeurés fidèles aux traditions conservées dans leur Eglise, cet attachement même risquait de dégénérer en formalisme et de devenir un très sérieux danger. Il ne faut pas l'oublier : ces disciples palestiniens n'avaient jamais séparé nettement le judaïsme de l'Evangile ; et si naturelle que cette confusion pût leur paraître, elle n'en était pas moins grosse de conséquences funestes, puisqu'elle risquait d'enchaîner le christianisme à la loi ³. Dans la communauté hiérosolymite, cette insuffisance didactique avait été compensée, au point de départ, par la ferveur de la vie. Mais lorsque l'enthousiasme des anciens jours vint à s'éteindre, lorsque les Hébreux eurent en outre perdu les illustres fondateurs de leurs Eglises ⁴,

¹ « Τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον, » VI, 1 α.

² Le pluriel se rapporte peut-être à une comparaison entre le rite chrétien et la cérémonie instituée par Jean-Baptiste.

³ Par exemple, Act. XXI, 20 ; comp. ce qui en a été dit, p. 19-21.

⁴ Je rappelle que l'épître aux Hébreux se place, selon toute apparence, entre le mar-

on comprend que, vivant dans le centre théocratique, spectateurs éblouis des splendeurs du temple et de la magnificence de ses cérémonies, ils soient arrivés à ne plus bien séparer dans leur pensée ces deux religions qu'ils aimaient. Or, dès que le spiritualisme évangélique n'est pas au premier rang, il succombe : c'est la foi chrétienne qui se trouvait en péril dans cette lutte inégale ; stationnaires en apparence, les lecteurs de l'épître reculaient en réalité.

Ce qu'il leur fallait donc, c'était un enseignement qui leur révélât la pleine suffisance du sacerdoce exercé par le Sauveur, et l'accomplissement parfait, en Jésus-Christ, des sacrifices et des formes lévitiques. De là le contenu doctrinal de notre épître ; de là les exhortations pressantes, les reproches qui se pressent sous la plume de l'auteur. « Il est impossible, dit-il, que ceux qui ont été une fois éclairés, s'ils tombent, soient encore renouvelés et amenés à la repentance. » (VI, 4-6.) La condamnation qui les frappe est sans appel ; leur chute devient désormais définitive. Connaître la grâce divine et la fouler aux pieds, c'est endurcir son cœur jusqu'à tarir en lui les sources de la vie ; c'est commettre le seul péché qui ne se puisse pardonner « ni dans ce monde, ni dans le siècle à venir. » (Comp. Matth. XII, 31, 32.) Et quelque sévère que semble ce jugement, l'auteur n'a pas de peine à montrer qu'il est juste et légitime (v. 7, 8), car cette loi du royaume n'est que l'application d'un principe général posé par le Sauveur lui-même, c'est que l'arbre qui ne porte pas de fruit, on le brûle, ou pour rester dans l'image employée par le texte, c'est que la terre stérile n'a devant elle que ruine et malédiction. (Vers. 7.) On comprend dès lors le sérieux des avertissements contre l'apostasie qui viennent dans tout le cours de l'épître (X, 19-39 ; comp. II, 1-5 ; III, 7-IV, 13 ; V, 11-VI, 20) : seulement la persévérance elle-même n'est

tyre de Jacques et la guerre d'indépendance juive. (Note 1 de la p. 389.) Jacques était donc mort ; Jean était sans doute absent depuis un certain temps déjà ; quant à Pierre, il avait, bien des années auparavant, quitté la Palestine. (1 Cor. IX, 5.)

réelle que lorsqu'elle a pour principe la confiance en la fidélité divine ; de là l'idée importante que donne la suite du développement.

II. *La foi.* (XI, 1-40.) Dans ce nouveau sujet, l'auteur débute par une définition qui se rattache de près aux enseignements de la péricope qui précède. Il vient de solliciter les Hébreux à persévérer jusqu'à la venue de Jésus-Christ ; au sein de leur affliction il a fait vibrer la corde de l'espérance ; dans un sens analogue il leur présente donc la foi comme étant la disposition qui rend réels et même palpables les biens que Dieu nous réserve : elle est, dit-il, « une ferme attente des choses qu'on espère, démonstration de celles qu'on ne voit point. » (Vers. 1.) Ces deux propositions parallèles ne font que répéter, en la précisant, la même idée. En premier lieu l'auteur nous parle d'une « solide assurance, » ou plus exactement encore d'un « fondement ¹, » nos espérances étant ainsi comparées à un lieu de refuge qui, sans la foi, ne serait qu'une construction mal assise : il faut croire en effet, nous affirme notre épître, pour avoir le droit et la force d'espérer. Et si telle est la loi qui prévaut dans le royaume des cieux, c'est parce que la foi nous apparaît comme une vue de l'âme ; par elle nous entrons en contact avec le monde invisible ; car, continue le texte, elle « démontre les choses qu'on ne voit point. » Preuve toute morale assurément ², mais d'autant plus saisissante, puisqu'elle étreint la conscience, cet organe par lequel l'homme s'approche de Dieu. Si donc le second des termes qu'emploie le rédacteur (« *ἐλεγχος* ») complète et précise le premier (« *ὑπόστασις* »), la même gradation se retrouve dans l'ensemble du passage : les « choses qu'on espère » du commencement du verset sont présentées, dans la suite, comme

¹ « *ὑπόστασις*, » littéralement « ce qu'on met dessous. »

² *Ἐλέγχειν* signifie *convaincre*, devant un tribunal, par exemple, et surtout, d'après le langage de l'Écriture, devant ce juge intérieur qui nous condamne alors même que l'opinion du monde nous absoudrait. (Luc III, 19 ; Jean VIII, 46 ; Eph. V, 11 ; 2 Tim. III, 16.)

identiques à « celles qu'on ne voit point. » Autrement dit, l'attente que produit en nous la foi n'est point une espérance quelconque, désir de richesses périssables, qui séduisent et qui trompent ceux qui y mettent leur cœur. L'objet de la ferme et joyeuse certitude du croyant, c'est le royaume invisible (« τὰ οὐ βλεπόμενα ») qui nous enveloppe de sa présence, ce monde idéal qu'on dédaigne si souvent ou qu'on ignore, mais qui n'en demeure pas moins, pour le fidèle, la vraie et suprême réalité. Ne croire qu'à ce qu'on voit, ne croire qu'à ce qu'on tient, voilà le résumé de la sagesse terrestre. L'Évangile, lui, par une sublime ironie, change les termes, car il nous enseigne que si les grandeurs de ce siècle sont comme l'ombre qui passe, seul l'invisible demeure immuable et éternel.

Voilà le principe qui ressort des récits par lesquels l'auteur illustre et développe sa thèse. (Vers. 2-40.) En quoi consista la foi d'un Abraham, par exemple? En ce que ce patriarche renouça au connu pour saisir la promesse divine, vivant en étranger sur la terre parce qu'il attendait une cité dans le ciel. (Vers. 13-16.) C'est ce regard en haut, c'est cette certitude des biens à venir qui, dès maintenant, transporte le fidèle au-dessus des afflictions de ce monde : autrement dit, la foi, telle que l'auteur la présente dans son épître, est une *confiance inébranlable dans la réalisation des glorieuses promesses de Dieu*. (Vers. 39, 40.)

III. Aussi cette conviction doit-elle être efficace dans la conduite, ainsi que le texte l'expose en nous faisant connaître quelques-uns des *fruits de la persévérance et de la foi*. (XII, 1-29.) Ce sont en particulier la fermeté, la constance dans les épreuves (v. 1-13) ; c'est encore la recherche de la paix avec la sainteté comme caractère permanent de toute l'activité chrétienne (v. 14-17) ; c'est, d'une manière générale, l'obéissance unie à la crainte de l'Éternel. (Vers. 18-29.) — Quant à la conclusion du traité (XIII), elle relève avant tout la décision dans l'attachement à l'Évangile (v. 7-17), l'auteur rappelant aux

Eglises de Palestine l'exemple de leurs chefs (v. 7), bien plus, de Jésus-Christ, qui a souffert en dehors de l'enceinte théocratique ¹ pour montrer à ses disciples le devoir de rompre avec les traditions du passé. (Vers. 12, 13.) On ignore l'accueil que firent les Hébreux à ces paroles fortes et hardies. Au reste la ruine de Jérusalem, survenue peu après la date de composition de cette lettre, vient leur montrer bien mieux que ne le pouvaient les prédications les plus puissantes, avec la vanité des cérémonies lévitiqes, la nécessité de s'appuyer sur celui qui, seul au milieu des changements incessants de l'existence, demeure « le même hier, aujourd'hui et éternellement. » (XIII, 8.)

En résumé, si le contenu didactique de notre épître présente de réels rapports avec le paulinisme, là même où l'analogie semble la plus certaine, des différences éclatent et frappent très vivement le regard. Nul ne parle en meilleurs termes que ne le fait l'auteur de la grandeur et de la puissance de la foi ², par laquelle, affirme-t-il, les héros des anciens temps « reçurent un bon témoignage. » (XI, 2.) Cette vertu royale qu'il recommande, nous l'avons vu, c'est la confiance dans les promesses divines, idée assurément juste et belle, mais bien différente de celle que développe saint Paul. Nous sommes ici fort éloignés de l'apôtre des Gentils, avec sa théorie de l'union mystique grâce à laquelle le fidèle peut dire : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi. » (Gal. II, 20.) Le rédacteur de notre épître ne connaît pas cette concep-

¹ Du fait que le Sauveur a été crucifié hors de Jérusalem (« ἐξω τῆς πόλεως », v. 12), l'auteur conclut, par un raisonnement semblable à celui qu'il applique si souvent aux Ecritures, que les chrétiens juifs, eux aussi, doivent sortir de l'Alliance légale, fallût-il subir pour cela les insultes de leurs compatriotes, en « portant l'opprobre de Christ. » (Vers. 13.)

² Je rappelle que, pour cet écrivain comme pour Paul, Abraham a été sauvé parce qu'il a cru (Hébr. XI, 8 et suiv. ; Rom. IV, 2), tandis que Jacques déclare sans hésiter que le patriarche fut justifié par ses œuvres. (Jacq. II, 21.) Même contraste dans l'appréciation de la conduite de Rahab. (Hébr. XI, 31 ; Jacq. II, 25.)

tion riche et profonde ; il relève plutôt le caractère extérieur de l'œuvre rédemptrice : le salut des pécheurs, tel qu'il se le représente, est consommé par le prêtre de la nouvelle Alliance, qui est entré avec son propre sang dans le sanctuaire du ciel. Devant ce miracle d'obéissance nous devons croire, sans doute, mais non jusqu'à devenir les membres de Christ dans un même organisme de vie ; il faut ne pas douter de la parole divine ; il faut être assuré qu'en Jésus l'expiation nécessaire est accomplie, et qu'« il reste un repos pour le peuple de Dieu. » (IV, 9.) La foi n'étant donc pas le lien mystérieux qui nous est connu par les lettres de Paul, l'auteur ne montre pas non plus comment c'est de la foi que procèdent toutes les œuvres nouvelles. Il doit admettre un certain rapport, assurément, puisque la ferme assurance qu'il décrit ne peut être sans action sur la conduite ; mais cette relation naturelle et nécessaire est supposée plutôt que clairement établie. Même lorsque l'épître traite de problèmes pratiques, elle n'explique pas comment doit s'opérer, par la foi au sang de Christ ou par la communion de sa mort, le changement moral indispensable aux fidèles. La connexion entre le fait extérieur et l'état personnel du croyant n'est déterminée que d'une manière lointaine : à cet égard on ne saurait méconnaître la distance qui sépare ce point de vue de celui que développe saint Paul.

Une autre différence à relever porte sur la caractéristique de la religion lévitique. L'épître aux Hébreux se prononce pour la suppression de la loi (VII, 11, 12, 18, 19), ce qui la rattache au paulinisme, car jamais les auteurs palestiniens, par exemple (Jacq., 1 Pier.), n'ont formulé ce principe avec la même rigueur. Néanmoins, malgré cette tendance très marquée, l'écrivain anonyme prend une position bien moins négative que Paul en face du judaïsme. L'apôtre des Gentils, lui, conçoit l'institution du Sinaï avant tout comme un *corps d'ordonnances* (« νόμος »), et de l'insuffisance constatée de ce statut légal il conclut à l'antithèse rigoureuse de la loi et de la grâce.

L'épître aux Hébreux, d'autre part, saisit le mosaïsme sous l'aspect d'un *sacerdoce*, ce qui conduit l'auteur, en dépit de son principe de l'abolition du légalisme, à mettre mieux en lumière les analogies de la religion lévitique et de l'Evangile de Jésus-Christ. Pour Paul, ces deux Alliances, représentent les termes d'une opposition formelle ; pour l'épître aux Hébreux, au contraire, ce sont deux phases successives, l'une inférieure et l'autre parfaite, d'un même développement qui aboutit au salut.

Voilà la raison pour laquelle nous avons donné le nom de « paulinisme du second degré » à ce type de doctrine. Soit par sa théorie de la foi, soit par sa notion du sacerdoce, notre épître forme une transition naturelle entre le paulinisme et la tendance qui finit par prévaloir dans le monde chrétien. Les principes proclamés par l'illustre missionnaire des Gentils, la suppression des entraves du judaïsme et l'universalité du salut, furent désormais des résultats acquis ; c'est sur ce large et solide fondement que s'éleva l'édifice de l'Eglise. D'autre part le système de Paul, avec son mysticisme, n'était guère à la portée de tous. Le grand apôtre était trop au-dessus de son siècle ; ses successeurs furent incapables de se maintenir à sa hauteur. La conception lumineuse qu'il développe lorsqu'il représente le fidèle s'appropriant la mort et la résurrection de Christ, cette idée était bien trop spirituelle et trop profonde pour pénétrer dans la conscience des foules ; elle n'a jamais été, — dans les premiers temps pas plus qu'à notre époque, — véritablement comprise de la masse des disciples, et ce qui le prouve, c'est la direction que prirent bien vite la doctrine et la morale du peuple chrétien. La relation qu'on établissait entre l'œuvre du Sauveur et la vie du racheté devint extérieure. On conçut la foi comme un mouvement de confiance, comme un acte d'adhésion à la parole divine ¹. A me-

¹ Comp., sur ce sujet, Harnack, *die Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche*, dans la *Zeitschrift f. Theol. u. Kirche*, 1891, 2^e cah., p. 88 et suiv.

sure que cette notion alla s'appauvrissant, on fut amené à compléter la croyance évangélique ainsi comprise par des œuvres ajoutées du dehors, et comme le lien avec Christ se relâchait d'autant, on y suppléa en revenant à l'idée juive du sacerdoce. Ainsi se forma, par une dégénérescence toujours croissante, le système ecclésiastique et didactique qui prévalut plus tard dans le catholicisme : or, l'épître aux Hébreux, avec ses mérites incontestables, apparaît comme le premier degré de cet affaiblissement du paulinisme. Assurément elle ne saurait rivaliser avec les écrits du grand apôtre, qui sont bien supérieurs en originalité, en profondeur, en puissance. Mais au point de vue historique, ce traité n'en conserve pas moins sa réelle importance, car on y trouve, distinctement tracées, les premières lignes dont le développement, — à coup sûr exagéré, — devait aboutir dans la suite à la doctrine officielle de l'Eglise. La notion de la foi qui finit par l'emporter est tirée de l'épître aux Hébreux bien plus que des lettres de Paul ; et quant à la conception du sacerdoce de la nouvelle Alliance, on sait quel rôle elle a joué plus tard dans le catholicisme. A ces deux points de vue, le type didactique qui vient d'être exposé modifie le paulinisme dans le sens représenté par le nouveau groupe d'écrits dont il nous reste à aborder l'analyse¹.

¹ Ainsi s'explique le fait que tant de critiques aient rattaché, avec quelque apparence de raison, l'épître aux Hébreux au judéo-christianisme.

TROISIÈME SECTION — LES ÉPÎTRES CATHOLIQUES

Jésus a dit qu'il « n'est pas venu pour abolir, mais pour accomplir. » (Matth. V, 17.) D'autre part nous avons montré ¹ comment il a supprimé les prescriptions légales en les réalisant : de là deux conceptions possibles au sein de l'Eglise apostolique, suivant qu'on saisissait l'Evangile dans son rapport ou dans son antithèse avec l'institution de Moïse. Assurément il ne s'agit pas ici de l'ancienne Alliance dans son ensemble, puisque tous les apôtres établissent entre elle et le christianisme une relation positive. Saint Jean, par exemple, s'applique à faire ressortir avec détail, dans le récit qu'il nous donne de la vie du Sauveur, qu'en Jésus se sont accomplies les prophéties (II, 17 ; XII, 16, 37-41 ; XIX, 24, 36, 37 ; comp. IV, 22 ; X, 35, etc.) ; et quant à Paul, non seulement il reconnaît une autorité souveraine aux écrits du canon israélite, mais s'il enseigne l'abolition des ordonnances légales, c'est pour insister d'autant plus sur la réalisation des promesses divines en Jésus-Christ. (Gal. III, 15-19, etc.)

Telle étant, selon le jugement unanime des écrivains sacrés, la haute valeur de la religion des pères, les divergences, lorsqu'elles existent, ne portent que sur le rôle de l'institution mosaïque ² : jusqu'à quel point lie-t-elle encore les chrétiens ? On sait que cette question reçut trois réponses principales

¹ I, p. 396-407.

² Il est nécessaire, en effet, de ne pas confondre ces deux termes, le mosaïsme n'étant qu'une des phases de l'ancienne Alliance, laquelle remonte bien au delà de Moïse jusqu'au contrat fait entre l'Eternel et Abraham. Je rappelle que cette différence est rigoureusement maintenue par la théologie paulinienne.

dans l'Eglise primitive : *a*) Les uns voulaient imposer la loi aux convertis d'entre les païens comme aux Israélites (Act. XV, 1, 5) : c'est le judéo-christianisme strict, fanatique. *b*) La plupart des membres de la communauté hiérosolymite observaient personnellement les prescriptions de Moïse, mais sans en faire peser le joug sur les frères de la gentilité (Act. XV, 7-29; XXI, 20) : c'est le judéo-christianisme large. *c*) D'autres enfin affranchissaient en principe Juifs et païens des observances légales : c'est l'universalisme paulinien.

Nous avons déjà fait observer que, si le judéo-christianisme fut pratiqué sans contredit chez les premiers chrétiens, il n'est professé théoriquement par aucun des écrivains du recueil apostolique. Dans les écrits dont nous abordons l'étude, par exemple, rien n'indique que les disciples sortis du judaïsme aient des obligations spéciales, ou qu'une ligne de démarcation doive être maintenue entre les Israélites et les Gentils. Les épîtres catholiques ne constituent donc pas une littérature judéo-chrétienne proprement dite : mais alors par quoi se distinguent-elles des lettres pauliniennes, et comment caractériser le type didactique qui y est contenu ?

Cette question nous ramène au problème de la législation de Moïse, dont les auteurs palestiniens n'affirment certes nullement la permanence, mais qu'ils ne déclarent pas non plus abolie, ce qui marque d'une manière assez exacte leur position. Les deux épîtres de Pierre, en effet, et l'épître de Jude n'abordent pas ce sujet de controverse, et quant à Jacques, s'il en parle, c'est pour présenter la loi divine en général comme règle souveraine de conduite. A cet égard, l'attitude que prennent ces écrivains est assurément très différente de celle du paulinisme, même du paulinisme adouci de l'épître aux Hébreux. Là où l'apôtre des Gentils établit une antithèse absolue, Pierre et surtout Jacques relèvent la continuité historique : la nouvelle Alliance leur apparaît, sans contraste et sans secousse, comme le développement de l'ancienne, quoiqu'il faille signaler une nuance entre ces deux auteurs.

Tandis que Pierre, en effet, insiste sur la promesse, qu'il montre réalisée en Jésus, le Messie ¹, d'où vient le nom qu'on lui a donné d'« apôtre de l'espérance, » Jacques s'attache avec force à la caractéristique de la loi parfaite ou, comme il l'a appelée, de « la loi de la liberté ². » Quant à l'épître de Jude et à la deuxième épître de Pierre, ce sont des écrits trop insignifiants pour qu'on puisse en dégager une conception doctrinale déterminée. Leur fonds d'idées paraît être dans le courant général de la première épître de Pierre, mais avec quelques divergences sur lesquelles il sera nécessaire de revenir.

Jusqu'ici, cependant, nous n'avons mentionné que quatre des sept épîtres dites catholiques. Les trois lettres de Jean rentrent, en effet, très naturellement dans la période johannique, et lorsqu'on les sépare, ce qui reste de notre groupe présente un caractère dogmatique tout à fait déterminé : c'est l'enseignement des hiérosolymites tel qu'il s'élargit et se développe sous l'influence parfois toute négative du paulinisme. Au fond, ce type de doctrine a reçu, non sans raison, la désignation de *catholique* ³, parce que, moins caractéristique que celui de l'apôtre des Gentils, il fait pressentir néanmoins ce que sera plus tard la tendance officielle de l'Eglise. A ce propos, qu'il me suffise de rappeler les remarques qui ont été présentées au sujet de l'épître aux Hébreux ⁴.

¹ Il est à peine besoin de rappeler qu'une idée pareille se trouve déjà dans les écrits de Paul, mais avec cette différence, c'est que, d'après l'enseignement de l'apôtre des Gentils, la loi est une parenthèse dans le développement de la promesse, une institution qui fait abonder le péché pour pousser les hommes à l'Evangile. (Gal. III, 19, 22-24; Rom. V, 20.) L'épître de Pierre, elle, ignore absolument ce travail préparatoire ou ce rôle négatif.

² Sur cette double définition, comp. Schmid, *Bibl. Theol. des N. T.* (2^e édit., publiée par Weizsäcker, 1859), p. 368, 369. Dès lors, cette distinction a souvent été reproduite : comp., tout récemment encore, G. Fulliquet, *ouvr. cité*, p. 231.

³ Quant au sens ordinaire de ce terme, ces lettres, en effet, ne sont pas destinées à quelque congrégation restreinte. Celle de Jacques s'adresse à toutes les communautés d'origine israélite (I, 1); la première épître de Pierre, aux Eglises d'une région considérable de l'Asie-Mineure (1 Pier. I, 1), et les deux autres sont catholiques, c'est-à-dire universelles, dans un sens plus large encore. (Jude, v. 1; 2 Pier. I, 1.)

⁴ Augustin déjà rapporte que les épîtres catholiques furent primitivement admises

Quelques mots encore sur la question d'origine. L'authenticité de la seconde épître de Pierre me semble difficile à maintenir, surtout si l'on tient compte du jugement défavorable de la critique externe et de la différence que l'ancienne Eglise a faite entre cette lettre et la première ¹. Le rédacteur,

dans le canon pour prévenir les conséquences fâcheuses qui pouvaient être tirées de la doctrine paulinienne de la justification par la foi sans les œuvres : « Etiam temporibus apostolorum non intellectis quibusdam subobscuris sententiis apostoli Pauli, hoc eum quidam arbitrati sunt dicere : « Faciamus mala, ut veniant bona... » Quoniam ergo haec opinio tunc fuerat exorta, aliae apostolicae epistolae Petri, Johannis, Jacobi, Judae contra eam maxime dirigunt intentionem, ut vehementer adstruant fidem sine operibus non prodesse, sicut etiam ipse Paulus non quamlibet fidem, qua in Deum creditur, sed eam salubrem planeque evangelicam definivit, cujus opera ex dilectione procedunt... » (*De fide et operibus*, c. 21, cité par Harnack, *die Lehre von der Seligkeit*, etc., p. 98). — On remarquera qu'Augustin attribue ce caractère même à la première épître de Jean, qui se rapproche en effet, par ce côté-là, des autres épîtres catholiques (surtout III, 7-17), bien qu'elle s'en éloigne par d'autres.

A propos de ces lettres, et surtout des deux principales du groupe dont nous nous occupons, M. Harnack développe ailleurs une théorie captivante. (*Texte und Untersuchungen*, II^e vol., 2^e cah., p. 105-109.) D'après ce théologien, l'existence et la formation de cette littérature seraient en connexion avec l'activité itinérante des apôtres, des prophètes et des docteurs, telle qu'elle se déployait encore, ainsi que le montre la *Didaché*, dans le cours du second siècle. Néanmoins la catholicité relative des écrits en question n'oblige nullement, à mon avis, à admettre une date aussi tardive. Qu'on se représente la position des chefs de la communauté hiérosolymite lorsque, leur horizon s'élargissant, ils s'employèrent aux progrès de l'Evangile ailleurs que dans leur propre pays. (Comp. 1 Cor. IX, 5.) Ne travaillant pas sur un terrain vierge au même degré que Paul (1 Pier. I, 1 ; comp. Act. XVI, 6, 7 ; XVIII, 23), ils se préoccupaient non de chaque congrégation en détail, mais de l'affermissement et des besoins généraux de l'œuvre : on peut même dire que moins ils voyageaient, plus leur prédication écrite était amenée à prendre une allure générale, parce qu'ils n'avaient pas à répondre à telle situation locale et parce qu'ils ne songeaient qu'à rendre témoignage à leur foi. (Jacq. I, 1 ; Jude, v. 1.) Dans de telles circonstances, ces auteurs s'adressent donc à la chrétienté dans son ensemble, ou du moins aux disciples de toute une région, comme ils l'avaient fait précédemment déjà dans le curieux document que nous rapporte le livre des Actes (XV, 23-29), texte dont l'antiquité est généralement reconnue par la critique moderne (voir la note 3 de la p. 42), et qu'on pourrait considérer comme le premier germe d'une épître catholique dans le sens de celles du Nouveau Testament. Il faut ajouter que, ce genre littéraire étant ainsi pratiqué dès l'époque apostolique, on ne saurait s'étonner qu'il ait été adopté plus tard encore et jusque dans le second siècle. (Epître de Barnabas, par exemple.)

¹ L'opinion traditionnelle est encore défendue, quoique non sans diverses restrictions, par Huther (collection Meyer, 3^e édit.) et B. Weiss (*Einkl. in das N. T.*), entre autres.

cependant, peut fort bien avoir connu saint Pierre, dont il adopte, sur plus d'un point, les idées et le langage : si tel est réellement le cas, la date de ce texte ne saurait être de beaucoup postérieure au commencement du second siècle ¹.

L'épître de Jude est plus ancienne. Au temps où elle nous transporte, quelques-uns des apôtres étaient morts sans doute ² ; mais les lecteurs avaient pu les entendre ³ : c'est donc une époque rapprochée encore des origines. L'auteur n'est pas un des douze (Luc VI, 16) ; toutefois il s'intitule Jude, frère de Jacques (Marc VI, 3), indication que nous n'avons pas de raison pour mettre en doute, puisqu'on ne voit guère, dans l'hypothèse contraire, quel intérêt un écrivain postérieur aurait eu à se placer sous le patronage d'un nom si peu connu.

La première épître de Pierre ⁴, à l'opposé de la deuxième, se trouve en fort bon rang dans le recueil du canon d'après l'ancienne tradition de l'Eglise. La critique moderne, d'autre part, lui a reproché son manque d'indépendance, avec les

Que le lecteur compare, sur ces quatre épîtres catholiques, les études suivantes : a) dans le sens conservateur, bien qu'avec des nuances et des réserves ; Bleek-Mangold (rejette la seconde épître de Pierre), Farrar (*Early Days of Christianity*), Huther (collection Meyer), B. Weiss ; b) dans une direction critique négative, par exemple, les Introductions au Nouveau Testament de Hilgenfeld et de Holtzmann.

¹ Dans l'hypothèse de l'inauthenticité, l'indication de III, 16 n'oblige pas à descendre, ainsi que le pense M. Weiss, jusqu'à la fin du second siècle (*Eint. in das N. T.*, p. 449-451) ; car l'épître de Barnabas déjà, que M. Hilgenfeld, par exemple, place en l'an 97 (*Eint. in das N. T.*, p. 38), cite un texte de l'évangile de Matthieu comme étant tiré de « l'Écriture. » (C. 4, 14, édit. Funk.) L'auteur invoque ici l'autorité de Paul sur un point spécial (v. 14, 15) ; rien n'oblige donc à admettre qu'il ait eu entre les mains un recueil déjà formé des lettres de cet apôtre, pas même une collection délimitée comme celle de Marcion.

² « Τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων, » v. 17.

³ « Ἐλεγον ὑμῖν, » v. 18.

⁴ Cette lettre étant adressée à des Eglises d'Asie (I, 1), on peut se représenter que l'auteur avait parcouru ce pays. Nous savons en tous cas qu'il avait commencé ses voyages missionnaires au moment où Paul composa sa première épître aux Corinthiens. (IX, 5, printemps de l'an 57, comp. p. 109.) La mention que l'apôtre des Gentils, qui résidait alors à Ephèse (1 Cor. XVI, 8), fait ainsi de son collègue, permet même de supposer, avec quelque vraisemblance, que Pierre prêchait alors l'Évangile

emprunts qu'elle fait soit à l'encyclique de Jacques, soit à deux des épîtres de Paul¹ (Rom., Eph.). Néanmoins la seule conclusion qu'il faille tirer de là, c'est que Pierre a connu telle des lettres de ses collègues, dont certaines réminiscences se sont glissées, à son insu peut-être, dans son écrit. Quoi d'étonnant ou de suspect dans une constatation pareille ? L'apôtre des Gentils, malgré sa haute originalité, ne s'est-il pas parfois reproduit lui-même² ? Céphas, lui, pouvait subir d'autant plus aisément les influences littéraires signalées par la critique qu'il semble avoir été un homme d'action plutôt qu'un homme de plume ; en tous cas il a fort peu contribué à l'enrichissement de la littérature biblique malgré le rôle éminent joué par lui dans l'Eglise des premiers temps. Au reste l'hypothèse de l'inauthenticité ne laisse pas de soulever des obstacles : l'auteur affirme, par exemple, la venue prochaine du Seigneur (IV, 7), tandis que plus tard on avait cessé d'y croire. (2 Pier. III, 3, 4.) Quant à l'époque de rédaction, si l'on admet l'ancienne tradition d'après laquelle Pierre subit le martyre à Rome sous Néron³, la date la plus tardive serait entre les années 66 et 68 de notre ère⁴.

dans des régions dont la proximité relative explique les informations que Paul avait eues sur ces travaux ; c'est à la suite de l'activité commune des deux apôtres et de leurs collaborateurs que le christianisme se répandit si rapidement dans ces contrées (1 Pier. I, 1 ; comp. Act. XIX, 10), bien qu'il ne ressorte certes pas de l'épître que Pierre ait connu personnellement tous ses lecteurs. (I, 12 ; V, 12.)

¹ Voir la liste des textes parallèles, par exemple, dans Sabatier, *Encyclopédie* de Lichtenberger, X, p. 620-621.

² Comp. les épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens.

³ Lire les textes patristiques, par exemple, dans Bleek, *Einkl. in das N. T.*, 3^e édit., p. 652-658.

⁴ Les deux points extrêmes sont : a) la composition de l'épître aux Ephésiens (58-60, captivité de Paul à Césarée ; comp. p. 108, 109, 115) ; b) l'époque du martyre de Pierre à Rome (au plus tard en 68 ou de préférence un peu avant : comp. p. 362, 363). Les allusions fréquentes aux souffrances des disciples semblent même indiquer que l'apôtre leur écrivit à la suite de la grande persécution néronienne (64-66), qui sévit surtout à Rome, mais qui peut fort bien avoir atteint la province, quoique avec moins de rigueur. (Ce point sera repris à propos de la Révélation de saint Jean.) On se demande, il est vrai, comment notre auteur a connu l'épître de Paul aux Ephésiens si peu de temps après la rédaction de cette lettre. Voici, me paraît-il, la réponse.

Reste, comme document de ce groupe, l'épître de Jacques, attribuée par l'Eglise au frère de Jésus. La péricope sur la

Lorsqu'il écrivit aux Eglises dont Ephèse était la métropole (en même temps qu'à l'Eglise de Colosses, voir p. 113, 114), entre autres compagnons d'œuvre, Paul avait Marc auprès de lui. (Col. IV, 10 ; Philém., v. 24.) Or, le même Marc, lors de la composition de la première épître de Pierre, avait passé au service de cet apôtre. (1 Pier. V, 13 ; comp. la tradition d'après laquelle Marc fut l'interprète de Pierre à Rome : il est possible que l'indication géographique contenue dans 1 Pier. V, 13 se rapporte en effet à la capitale de l'empire, dont le mot de « Babylone » aurait été la désignation symbolique au temps de la persécution : voir Apoc. XVII, 5, 18.) Quoi d'étonnant que Pierre ait donc eu connaissance, par l'intermédiaire de ce disciple, de quelques-unes des épîtres pauliniennes (Rom. Eph., par exemple), dont il circulait sans doute des copies de bonne heure déjà dans les cercles des chrétiens ?

Sans doute, sur ce sujet, bien des théories diverses peuvent être mises en avant : dans son savant ouvrage déjà cité, M. W.-M. Ramsay expose d'une manière fort remarquable l'hypothèse d'une date plus tardive. (*The Church in the Roman Empire*, p. 279 et suiv. ; comp., du même auteur : *The Church and the Empire in the First Century*, dans l'*Expositor* de 1893, VIII, p. 282 et suiv.) Néanmoins, en dépit de l'insistance que ce critique y apporte (ouvr. cité, p. 290 et suiv.), il m'est impossible de voir quoi que ce soit dans la première épître de Pierre qui oblige décidément à descendre plus bas que le règne de Néron. Au fond rien n'indique d'une manière certaine que les chrétiens dont parle le texte aient été livrés au supplice (IV, 15, 16), encore moins qu'on les ait poursuivis d'office. (III, 15.) Il n'est pas nécessaire non plus d'admettre, à propos de IV, 15, 16, un changement positif de procédure dans les persécutions dirigées contre l'Eglise : quelque juste que soit en elle-même la théorie historique que développe M. Ramsay (ouvr. cité, p. 211-245), elle ne me semble pas applicable à ce passage. Les deux situations marquées par le v. 15 et par le v. 16 du texte ne se succèdent pas dans l'ordre des temps. Elles sont, au contraire, simultanées. Pierre n'ignore pas qu'on accuse ses coreligionnaires de crimes divers (IV, 15), ce qui était précisément le cas à l'époque de Néron (comp. Ramsay, p. 242) : l'essentiel, explique-t-il, est que les disciples n'aient pas réellement déshonoré l'Evangile par leurs actes. Vous souffrez cruellement, leur dit l'apôtre ; que ce ne soit en tous cas pas comme meurtriers ou comme voleurs ; ne fournissez jamais de prétexte aux accusations dont on vous charge ; « abstenez-vous de toute apparence de mal. »

Mais quoi ! objectera-t-on, les chrétiens pouvaient-ils prêter le flanc à des reproches si graves ? Oui, certes, d'après la morale évangélique, celle qu'enseigne et qu'applique ici l'apôtre. Qu'il me suffise de rappeler le sens donné par le Nouveau Testament au mot et à l'idée de meurtre (« *φονεῖτε καὶ ζήλοῦτε*, » Jacq. IV, 2 ; comp. 1 Jean III, 15), en sorte que le texte de Pierre (IV, 15) reste vrai quelle que soit la situation de l'Eglise dans tous les temps. Même remarque à propos de « *κλέπτης* » ; comp. Eph. IV, 28, qui ne contient pourtant autre chose qu'un précepte de morale. Le dernier des termes de cette énumération « *ἀλλοτριοεπίσκοπος*, » lorsqu'on l'exploitait contre les disciples, pouvait se fonder aussi sur ce fait incontestable, c'est que Christ n'est pas venu apporter la paix dans les familles, mais la guerre (Luc XII, 51-53), ce que les

justification et sur les difficultés que soulève ce problème semble révéler l'influence, indirecte il est vrai, du paulinisme¹ : dans la première prédication chrétienne de telles questions

ennemis de l'Evangile ont dès les origines reproché aux chrétiens (comp. Act. XVII, 6 ; quant à la théorie d'après laquelle ce mot unique dans le recueil apostolique n'aurait pu être employé qu'au second siècle, M. Ramsay la réfute lui-même, art. cité, dans l'*Expositor*, p. 292-294) ; seulement, encore ici, déclare Pierre, il ne faut pas donner de prise à ce grief ; il faut se garder de tout prosélytisme inspiré par le fanatisme ou par un esprit sectaire. (Comp. ce qui est dit dans le Nouveau Testament sur la conduite des Juifs, Matth. XXIII, 15 ; Rom. II, 24 ; or, des membres de l'Eglise aussi pouvaient agir de la sorte.)

En résumé, il importe de tenir compte d'un fait qui me paraît être essentiel. Dans le texte que je viens de discuter (IV, 14-16), Pierre se place non au point de vue de l'administration romaine et de son langage juridique, mais à celui des disciples. Lors même qu'on les persécutait sous prétexte de meurtre ou de vol, ceux-ci savaient bien que c'était en réalité pour la cause de leur maître. Si donc, leur dit l'apôtre, vous justifiez par vos péchés les mauvais traitements qu'on vous inflige, alors vous méritez votre peine ; sinon, quelque accusation qu'on avance contre vous, vous souffrez en réalité pour l'Evangile, et vous êtes bienheureux. Quant à la mention du « nom de Christ » mis en rapport avec de telles épreuves, d'autres textes bibliques expliquent également ce terme (par exemple, Act. IX, 16, « ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος μου παθεῖν ; » XXVI, 9 ; Rom. II, 24 ; 1 Tim. VI, 1), sans qu'il soit nécessaire d'admettre le sens légal précis que lui donne M. Ramsay.

Quel fut en définitive le résultat de ces persécutions ? Peut-être y eut-il quelques sentences de mort ; mais rien n'indique que ç'ait été la règle. A cet égard, l'état de choses décrit par notre épître est bien distinct assurément de celui qui ressort de l'Apocalypse, par exemple, ce livre composé sous l'impression directe produite par l'effusion du sang des martyrs. (Apoc. VI, 10 ; XVII, 6 ; XX, 4.) Que l'on compare la précision des détails fournis par ce dernier écrit avec le caractère tout général des peintures de l'encyclique de Pierre pour juger de la différence des deux situations représentées par chacun de ces ouvrages. Au fond, que les chrétiens fussent persécutés, et cela en partie par les autorités, c'est ce qui était arrivé dès les origines de l'Eglise, comme nous le montrent des renseignements bibliques dont l'historicité semble d'autant moins suspecte qu'on ne voit guère comment les ennemis du christianisme auraient pu procéder autrement. (1 Thess. II, 14 ; 2 Thess. I, 6, 7 ; Act. XVI, 19 et suiv. ; XVII, 1-9.) Lors de la composition de notre épître, cependant, cette pratique s'est étendue et régularisée sous l'influence des mesures prises à Rome vers la fin du règne de Néron (64-66).

¹ Assurément il ne ressort pas de là que Jacques se propose de polémiser contre Paul, hypothèse écartée à bon droit par la critique moderne. Mais la pensée n'en est pas moins déterminée en quelque mesure par celle du grand apôtre, sans que — le caractère strictement théocratique de l'épître de Jacques le montre — cet écrit puisse être de beaucoup postérieur. Aussi ne saurais-je admettre en aucune façon le dilemme posé par plusieurs auteurs contemporains (comp. Beyschlag, par exemple, *Neutest.*

ne se posaient même pas ¹. Cette lettre n'est donc pas, comme quelques critiques l'ont pensé, la plus ancienne du recueil canonique, bien qu'une détermination précise soit impossible faute de renseignements historiques. L'épître de Jacques est peu connue dans les deux ou trois premiers siècles, ce qui s'explique sans doute parce que, ce personnage étant tenu en grand honneur chez les hérétiques judaïsants, son écrit dut être aisément suspect à l'Eglise officielle, surtout comme la doctrine qui y est contenue semblait contraire à l'Evangile de Paul. Sur le terrain de la critique interne, voici, me paraît-il, l'argument le plus défavorable ². L'histoire de l'Eglise apostolique atteste la position prise par Jacques dans la communauté chrétienne : sans être hostile à l'affranchissement des païens (Act. XV, 13-21), ce disciple n'en maintenait pas moins, pour les croyants d'origine israélite, l'observation de la loi de Moïse. (XXI, 18 et suiv.) Comment donc expliquer, si l'épître qui porte son nom est authentique, qu'une distinction aussi grave n'y apparaisse pas même par allusion ? La difficulté semble considérable : voici cependant ce qu'on peut dire pour l'écarter en quelque mesure. Jacques s'adresse non à des Grecs, afin de leur exposer les conditions du salut, mais « aux douze tribus dispersées » (I, 1), c'est-à-dire à ceux des Juifs qu'il considère comme méritant le nom de fils d'Abraham dans toute la force du terme, parce qu'ils se sont soumis au Messie ³. Or, dans les conseils qu'il leur donne, l'auteur s'en tient exclusivement aux questions religieuses et morales. Laissant donc de côté toute espèce de polémique, il leur recommande avant tout la conséquence et l'unité dans la

Theol., I, p. 330) : ou bien antérieur à saint Paul, ou bien plus tardif que l'époque apostolique.

¹ Comp. p. 68-72.

² Quant à celui qu'on a tiré de la pureté relative de la langue, voir Sabatier, *Encyclopédie* de Lichtenberger, VII, p. 131, 132. Peut-être aussi Jacques s'est-il servi, pour la rédaction de son écrit, d'un secrétaire ou d'un interprète. (Comp. Edm. Stapfer, *le Nouveau Testament traduit*, etc., p. 644.)

³ D'après cette conception, la théocratie ne se réalise qu'au moyen de l'Evangile.

vie, ce qui ne l'amenait à parler ni des observances de Moïse ni de la situation faite aux païens. Tout d'ailleurs, dans cet écrit, répond à ce qui nous est connu des idées et de la personne de Jacques. La conception générale est si bien théocratique, que si l'on biffait de quelques textes le nom du Seigneur Jésus (I, 1 ; II, 1) l'ouvrage entier aurait pu être écrit tel quel par un Israélite ¹. Nous sommes réellement au point de contact de ces deux religions dont Jacques a saisi l'harmonie sur le terrain pratique ² : aussi commencerons-nous notre travail d'analyse par l'étude de cet enseignement.

¹ Je rappelle que, d'une manière inverse, plusieurs Psaumes expriment des sentiments qu'on pourrait attribuer à des chrétiens, même à ceux qui se pénètrent le mieux des principes de l'Évangile.

² C'est ce qui explique également le manque de plan systématique. Il est vrai qu'on a proposé divers principes de division (lire, par exemple, H. Holtzmann, *zum Jakobus-brief*, dans la *Zeitschrift f. wissensch. Theol.* de 1892, 1^{er} cah., p. 58-61), mais sans qu'aucun d'eux s'impose avec une force suffisante.

CHAPITRE PREMIER

L'épître de Jacques.

§ 1^{er}. — LA LOI DE LA LIBERTÉ

A l'opposé de Paul, qui marque fortement l'antithèse entre la loi et la grâce, Jacques saisit l'Evangile comme accomplissement de la religion légale : seulement cette idée se rattache chez lui à toute une conception qui est un des éléments caractéristiques de son épître. Dans ce substantiel écrit l'auteur affirme d'abord la déchéance spirituelle de l'homme. « Nous péchons tous, dit-il, de plusieurs manières » (III, 2) ; et s'il ajoute que « celui qui ne pêche pas en paroles est un homme parfait, » c'est parce qu'il estime, ainsi qu'il le montre dans la suite, « que nul ne saurait dompter sa langue, que c'est un mal qui ne se peut réprimer. » (Vers. 8.) D'autre part cette thèse de l'universalité du mal moral est établie comme un fait d'expérience plutôt qu'elle n'est dialectiquement prouvée. Jacques ne ramène jamais, ainsi que le fait l'apôtre des Gentils, ces actions mauvaises à un principe corrompteur, la *chair*, qui souille toute la conduite de l'homme. En revanche il nous donne une analyse psychologique vive et profonde, dont chacun peut constater la justesse en examinant son propre cœur. « Que nul, quand il est tenté, ne dise : Je suis tenté de Dieu, car Dieu ne saurait être tenté par le mal, et aussi ne tente-t-il personne. Mais chacun est tenté lorsqu'il est attiré et amorcé par sa propre convoi-

tise. Puis, lorsque la convoitise a conçu, elle enfante le péché, et le péché étant consommé produit la mort. » (I, 13-15.)

Cette rapide et vigoureuse esquisse rattache donc le péché à un fait général ¹, c'est-à-dire que si l'homme succombe « en beaucoup d'occasions, » ce résultat n'est pas un accident auquel on puisse aisément se soustraire. La racine du mal est « notre convoitise, » et l'évolution redoutable en vertu de laquelle ce principe secret éclate jusqu'à ne laisser après lui que désespoir et que ruines, tout ce travail est dépeint dans un langage énergique et saisissant de justesse. Le pécheur est comparé, dans ce passage, au gibier que traquent des chasseurs et qui se laisse « séduire par des amorces » (« δολαζόμενος ») : tel est le sort de celui qu'attire la convoitise, brillante et pleine d'appas lorsqu'elle se présente, mais qui porte dans ses flancs (« συλλαβοῦσα ») un monstre, le péché, lequel, « étant consommé » (« ἀποτελεσθεῖσα »), c'est-à-dire ayant manifesté jusqu'au bout ses conséquences, « engendre à son tour la mort ² » (« ἀποκύει θάνατον »). Ainsi se déroule, dans son humiliante et tragique réalité, la destinée naturelle de l'homme.

Et pourtant celui-ci n'en est pas moins tenu d'accomplir la volonté de son Dieu : sur ce terrain, notre épître ne se borne même pas à donner des préceptes de détail ; elle les ramène à l'unité ; elle les saisit dans leur ensemble. Aussi l'auteur n'hésite-t-il pas à affirmer que « quiconque observe toute la loi, mais bronche en un seul point, se rend coupable de tous. » (II, 10.) Et quelle preuve avance-t-il à l'appui de cette parole si dure ? Il l'explique en ajoutant que le Dieu « qui a dit : Tu ne commettras point adultère, a dit aussi : Tu ne tueras point... » (v. 11), ce qui signifie que le même

¹ Comp. la discussion de ce point dans l'excellente monographie de W.-G. Schmidt, *der Lehrgehalt des Jacobus-Briefes* (1869), p. 78 et suiv.

² Comp., dans les écrits de Paul, Rom. VI, 23 (« le salaire du péché, c'est la mort »). L'idée de Jacques est à peu près la même, quoique revêtue d'une forme imagée et pittoresque.

maître a donné tous ces commandements dont il est l'auteur et le garant suprême. Chacun des ordres émanés de son pouvoir étant ainsi l'expression de sa volonté sainte, quiconque la transgresse sur un point se met en révolte contre Dieu et blesse l'organisme vivant de la loi divine tout entière.

Or, quel est le juste châtiment qui frappe cette offense ? « Un jugement sans miséricorde ¹, » répond le texte, sentence qui n'est autre que celle de la malédiction céleste ou de la « perdition ². » (IV, 12.) Et ce sort est d'autant plus inévitable que Dieu, « législateur et juge » (IV, 12), applique lui-même le statut dont il fixe la formule : non seulement donc il ne saurait y avoir de sa part méprise ou négligence, mais il est « puissant ³ » pour mettre à exécution sa parole ; de quelques excuses que le rebelle se couvre, il ne saurait échapper à sa légitime condamnation.

Que faire donc ? Nous tous, affirme Jacques, « nous bronchons en plusieurs choses, » et pourtant celui qui transgresse un seul commandement se rend coupable de tous. Comment échapper à cette contradiction ? Quelle issue trouver à cette difficulté douloureuse ? — Ici notre épître ne nous renvoie pas, comme le fait saint Paul, à l'œuvre accomplie par Jésus-Christ. Fait significatif, cet écrit ne contient ni de près ni de loin l'idée du rachat par le sang de la nouvelle Alliance. Non que l'auteur méconnaisse l'autorité souveraine du Messie, auquel il donne, au contraire, le titre de « Seigneur ⁴ » et qu'il place dans le ciel à côté de Dieu lui-même (I, 1 ; II, 1), d'où Christ redescendra lors de son avènement pour prendre à lui ses disciples. (V, 7, 8.) Mais, quelles que soient les prérogatives du Sauveur, nulle part la rédemption actuelle n'est mise en relation

¹ « Κρίσις ἀνέλεος » (II, 13) ; comp., dans saint Paul, Rom. II, 9 (« ὁ ὀλίγος καὶ στενοχωρία »).

² « Ἀπώλεια, » le contraire de « σωτηρία, » le salut messianique (« ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι, » IV, 12).

³ « Ὁ δυνάμενος. »

⁴ « Ὁ κύριος. »

directe avec lui ; dans la lettre que nous analysons, il n'est fait mention ni du sacrifice de Golgotha, ni du renouvellement par l'action de l'Esprit qui purifie.

Où trouver alors la clef de la difficulté ? La solution que Jacques nous propose est des plus simples. Il ne distingue pas entre la justification ou l'enlèvement de la coulpe, et la sanctification du fidèle dans la communion personnelle du Christ ressuscité. Non, l'auteur se borne à mentionner en termes généraux la miséricorde de Dieu ¹, à quoi il ajoute que les croyants sont affranchis du péché par le don de la vie d'en haut : deux textes en particulier développent sur ce point sa doctrine. (I, 18, 21.)

D'après la première de ces déclarations, le Seigneur « nous a engendrés selon sa volonté, par la parole de vérité, afin que nous soyons comme les prémices de ses créatures » (I, 18), pensée remarquable que l'auteur analyse comme suit :

a) D'abord, dit-il, Dieu nous a « *engendrés*, » ce qui signifie que le fidèle n'est tel que lorsqu'il a passé par la nouvelle naissance : voilà, sans aucun doute, une conception bien autrement profonde que celle de la *μετάνοια* dont parlent les premiers prédicateurs chrétiens. Car, en présence des faits, il ne suffit pas de recommander la repentance, ou du moins il est nécessaire d'indiquer comment elle est possible. Par quel moyen le pécheur, esclave des convoitises, se transforme-t-il à salut ? Certes il ne peut y arriver par ses forces. Non, l'homme doit *renaître*, ce qui suppose qu'il était mort et que seul le maître du monde est puissant pour le faire revivre. Nouvelle créature ², le croyant apparaît sur la terre comme le monument vivant, impérissable, de l'éternelle miséricorde de Dieu.

b) En second lieu, continue le texte, le principe de ce changement est la volonté de Jéhova ³, tandis que l'agent en est

¹ « *Πολύσπλαγχνός ἐστιν ὁ κύριος καὶ οἰκτίρμων*, » V, 11.

² Comp. la « *καινὴ κτίσις* » de saint Paul (2 Cor. V, 17).

³ « *Βουλῆθεῖς*, » à relever le temps historique.

la *parole de vérité*¹, ce qui est une des idées caractéristiques de notre épître. D'après Paul, par exemple, si le Seigneur nous purifie en vertu du sacrifice de Christ, c'est par le don de son Esprit qu'il nous communique sa vie. Jacques, lui, se représente « la parole, » c'est-à-dire l'Evangile, pénétrant comme une force régénératrice dans les cœurs. Au reste le même sujet est repris dans le second des passages que j'indiquais, et qui sollicite les chrétiens à « recevoir avec douceur la parole plantée en eux², » l'Evangile apparaissant sous l'aspect d'une graine céleste qui germe et qui grandit en nous jusqu'à devenir une plante vivace. L'idée est donc semblable à celle de la régénération telle que Paul la développe; seulement, d'après saint Jacques, cette vertu d'en haut, c'est la parole divine déjà reçue par le croyant, sans doute³, mais qu'il faut, dit-il, s'appropriier chaque jour de nouveau⁴ : or, quel est le but de cette œuvre de délivrance ?

c) A cela notre auteur répond, dans le premier des deux textes signalés (I, 18), que si Dieu régénère ses enfants, c'est afin qu'ils deviennent « les prémices de ses créatures. » *Τὰ πρίσματα* ne saurait désigner ici la création actuelle, cet univers souillé dont le Seigneur est si loin d'affirmer l'éternité qu'il en arrache au contraire ses disciples. Non, Jacques entend parler sans doute de ce monde à venir duquel les chrétiens seront le joyau et la couronne ; il pense à ces « nouveaux cieux » et à cette « nouvelle terre » qu'attendait l'Eglise primitive et « où la justice habitera. » (2 Pier. III, 13.) Au reste on ne peut dire au juste jusqu'à quel point il a développé cette idée, car ce n'est là qu'une expression jetée en passant par le texte et dont il serait illégitime de trop presser le sens. Ce qui en ressort du moins, c'est l'excellence de la situation des fidèles, auxquels une place éminente est

¹ « Λόγος ἀληθείας. »

² « Τὸν ἐμφυτον λόγον, » I, 21.

³ « Τὸν ἐμφυτον. »

⁴ « Δέξασθε. »

réservée, puisqu'ils ne sont rien moins, d'après l'épître, que les « prémices » de la création de Dieu.

Mais il faut considérer de plus près cette « parole de vérité » qui seule a ce pouvoir de régénérer les hommes. Jusqu'ici nous l'avons identifiée avec le message de la bonne nouvelle en Jésus-Christ. Jacques, en effet, est chrétien sans contredit (I, 1), et c'est à des chrétiens aussi qu'il s'adresse. (II, 1.) D'autre part certains textes semblent indiquer que la loi de Moïse est bien celle qu'il leur présente comme règle de leur activité ¹ : seulement ce statut, il le conçoit selon l'interprétation que le Sauveur en donne ² ; le principe en est l'amour, « la loi royale » à laquelle se ramènent toutes les ordonnances divines. (II, 8 ; comp. Matth. XXII, 39.) Or, cette législation, en tant que « parole de la vérité, » est devenue *vivante* ³, dit-il, dans les cœurs de ceux qui s'y soumettent : ici nous sortons décidément des limites de la religion préparatoire, qui fournit bien le précepte, mais non la force nécessaire pour l'accomplir. Tel que Jacques le comprend, au contraire, l'idéal de la perfection se présente avec cette double valeur pour le fidèle, car non seulement il nous montre ce qu'est la volonté de Dieu, notre maître, mais il nous communique une vertu nouvelle, il nous régénère en vue de la pratique du bien. Aussi l'auteur nous fait-il parvenir au point culminant de son enseignement lorsqu'il appelle cette règle directrice *loi parfaite* ou, par une caractéristique plus originale et plus saisissante encore, *loi de la liberté* ⁴.

Voilà le principe fécond et toujours agissant qui détermine la conduite des disciples. La loi royale de l'amour est en même

¹ II, 8, par exemple (« κατὰ τὴν γραφήν ») ; comp. v. 10 et 11, où les prescriptions légales sont imposées aux fidèles sans restriction ni réserve.

² A plusieurs reprises, du reste, Jacques semble faire allusion à des paroles prononcées par le Seigneur : ainsi IV, 11, comp. Matth. VII, 1 ; Jacq. V, 12, comp. Matth. V, 33-37 ; Jacq. IV, 2 (« φωνεῖτε καὶ ζηλοῦτε »), comp. Matth. V, 22.

³ « Ἐμψυχον, » I, 21.

⁴ « Νόμος τέλειος ; νόμος ἐλευθερίας, » I, 25 ; II, 12, 13 ; comp. « νόμος βασιλικός, » II, 8, d'où il ressort que cette « loi parfaite » n'est autre que la loi de l'amour.

temps « loi parfaite, » parce qu'en elle se concentre la substance des prescriptions divines ; elle est aussi « loi de la liberté, » parce qu'elle ne s'impose pas à l'homme par contrainte. La loi de la nouvelle Alliance n'est en aucune manière un pouvoir menaçant, qui dénonce au pécheur les châtimens de la justice éternelle : c'est une puissance intérieure qui le rend capable d'accomplir la volonté du Seigneur non parce qu'il y est forcé, mais du fond du cœur, librement et avec joie : ainsi comprise, cette législation souveraine, loin de courber sous un joug de terreur ceux dont elle règle la vie, devient au contraire le privilège et la force triomphante de l'enfant de Dieu.

On le voit, l'enseignement qui vient d'être exposé, quoique très indépendant de forme, se rapproche pour le fond de celui des épîtres pauliniennes ¹. Cet accord sur la question morale révèle l'unité de la pensée apostolique dans tout ce qui est nécessaire aux progrès et à l'activité du croyant. Il faut remarquer toutefois que, si les deux auteurs se tendent ainsi la main sur ce terrain commun, ils n'en arrivent pas moins à ce résultat par des voies différentes. Paul n'y parvient, en effet, qu'au terme d'un développement dialectique durant lequel la loi s'était dressée devant lui comme l'antithèse directe de l'Evangile pour s'absorber ensuite dans l'unité de l'Esprit. Rien n'autorise à supposer un tel déchirement chez Jacques, dont l'épître nous présente plutôt, dans le christianisme, l'épanouissement légitime et naturel de la religion de Moïse. Le chef des hiérosolymites ne semble pas avoir passé par les expériences amères qu'avait traversées l'ancien persécuteur de l'Eglise, alors que le précepte légal lui était apparu dans sa sévérité redoutable, comme un pouvoir qui écrase l'homme au lieu de le relever. Non, Jacques conçoit l'ancienne Alliance tout autrement, dans le sens qu'exprime le psalmiste quand il s'écrie : « La loi de l'Eternel est parfaite, elle restaure l'âme ;...

¹ Comp. 1 Cor. IX, 21 (« ἐννομος Χριστοῦ ») ; 2 Cor. III, 17 (« οὐδὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία »).

les ordonnances de l'Eternel sont droites, elles réjouissent le cœur. » (Ps. XIX, 8, 9.) Déjà l'Israélite pieux trouvait dans le commandement divin la révélation d'une grâce de Jéhova, dont la connaissance l'illuminait et le transportait de joie. Il fallait, au contraire, toute la profondeur d'analyse d'un saint Paul pour pénétrer jusqu'au vice secret du légalisme, son impuissance irrémédiable à changer le cœur de l'homme, et pour établir ainsi par contraste la nécessité de la justice de Christ. Les auteurs palestiniens, et Jacques en premier lieu, parvinrent à la foi par une tout autre voie, diversité qui nous montre une fois de plus la souplesse merveilleuse de l'Evangile, alors qu'il fait appel aux besoins multiples de l'âme et qu'il sollicite les pécheurs à recevoir le salut de Dieu.

§ 2. — LA FOI ET LES ŒUVRES

L'homme est régénéré par l'action de la parole divine. Mais à ce bienfait de la grâce souveraine doivent répondre les dispositions de celui que le Seigneur appelle : quel est donc l'organe par lequel on s'approprie la vertu créatrice de Dieu ? Tandis que la doctrine évangélique répond généralement que c'est la foi, Jacques, lui, donne une solution quelque peu différente. Non que l'idée si souvent exprimée par ses collègues soit absente de son épître. Il mentionne, au contraire, la foi, et à mainte reprise, soit dans le sens général de *profession chrétienne* (II, 1), soit dans la signification plus spéciale de *confiance*, lorsque le disciple qui prie, par exemple, compte sur l'exaucement du Seigneur. (I, 6 ; V, 15.) Cette ferme assurance, dit Jacques, doit être le caractère de la vie nouvelle, au point de s'affirmer même au sein des épreuves qui tendent à la détruire. (I, 3.) Mais pour que notre foi soit réelle, il faut qu'elle se montre en produisant des *œuvres* ; sinon elle est morte, incapable de nous sauver. En d'autres termes, s'il veut saisir la grâce miséricordieuse de

Dieu, l'homme n'a pas seulement à *croire*, il est nécessaire en outre qu'il *obéisse*, ce qui nous conduit à la relation de la foi avec les œuvres (II, 14-26), c'est-à-dire à l'un des textes les plus discutés de tout le Nouveau Testament.

Jacques se propose-t-il, dans ce fragment, d'attaquer la doctrine paulinienne ? Au premier abord, il paraît difficile d'échapper à cette conclusion. Le chef des hiérosolymites semble prendre plaisir à contredire l'illustre missionnaire des Gentils en retournant les thèses contenues dans ses épîtres. Le grand apôtre avait dit que « l'homme est justifié non par les œuvres de la loi, mais par la foi » (Gal. II, 16) ; Jacques, lui, renverse les termes lorsqu'il déclare que l'homme n'est pas justifié par la foi seulement, mais par les œuvres. (II, 24.) Se fondant sur l'exemple d'Abraham, les deux auteurs l'interprètent en sens inverse et chacun à l'appui de son idée. « Abraham, notre père, demande Jacques, ne fut-il pas justifié par les œuvres lorsqu'il offrit son fils Isaac sur l'autel ? » (II, 21) tandis que Paul s'écrie d'autre part, comme pour jeter un défi à tous ses adversaires : « Si Abraham a été justifié par les œuvres, il a sujet de se glorifier, mais non devant Dieu. » (Rom. IV, 2.)

Voilà qui paraît catégorique : aux affirmations de l'apôtre des Gentils le docteur palestinien semble opposer les siennes, et cela sans retenue et sans ménagements. Et cependant l'hypothèse d'une polémique directe ne peut guère se soutenir ; aussi est-elle abandonnée avec raison par la critique moderne. Si Jacques, en effet, avait eu l'intention de combattre les vues de Paul, pour que son argumentation fût correcte, il eût été de rigueur de ne pas changer le sens des termes : or, il est facile de montrer que les trois idées principales en question, celle de la *foi* (*πίστις*), celle de la *justification* (*δικαιοσύνη*) et celle des *œuvres* (*ἔργα*), sont entendues très différemment de part et d'autre.

a) D'après notre épître la foi peut être indépendante des œuvres (II, 14), au point qu'on la rencontre même chez des

démons¹, tandis que rien n'est certes plus contraire à la théorie paulinienne. Aux yeux du grand apôtre, la foi seule, sans adjonction, justifie le coupable devant Dieu² ; elle ne peut donc être attribuée à des esprits mauvais, car ce serait supposer qu'ils participent tout comme les chrétiens aux bienfaits de l'Évangile.

b) Même différence dans la manière de représenter les *œuvres*. L'apôtre des Gentils les rejette en tant qu'«œuvres de la loi, » qui ne font qu'exprimer, sans la changer, la perversité native de l'homme, tandis que celles dont parle saint Jacques nous apparaissent au contraire comme découlant de la foi salutaire (v. 18), ce qui correspond aux « fruits de l'Esprit » (Gal. V, 22), d'après l'enseignement que développe saint Paul. En d'autres termes, la foi que nous décrit notre épître étant avant tout l'acceptation des vérités divines, lorsque cette adhésion est sincère (I, 3), elle se manifeste nécessairement dans la conduite, mais quand elle n'est qu'affaire d'intelligence, elle reste sans action sur la vie et demeure impuissante à relever les pécheurs.

c) Quant à la *justification*, si Paul la place au début de la carrière chrétienne, puisqu'il y voit une imputation de la foi à justice, Jacques la transporte dans la suite, alors que l'attachement à l'Évangile s'est affirmé par des faits. Dans un sens, par conséquent, Abraham fut justifié « étant incirconcis, et il reçut la marque de la circoncision comme sceau de la justice » (Rom. IV, 9-11 ; comp. Gen. XV, 6) ; dans l'autre, au contraire, cette faveur ne fut accordée au patriarche que lorsqu'il eut offert Isaac sur l'autel en signe d'obéissance. (Jacq. II, 21 ; comp. Gen. XXII.) Telle étant la différence des deux doctrines, l'hypothèse d'une polémique directe ne saurait être acceptée, puisqu'alors toute l'argumentation de Jacques reposerait sur l'équivoque et sur le malentendu³.

¹ « Καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσι, » v. 19.

² « Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως, » Rom. V, 1.

³ Comp., dans le même sens, Beyschlag, I, p. 358.

Mais comment accorder avec ce résultat le rapport étonnant des expressions qu'emploient les deux apôtres ? Voici, me paraît-il, sous quel aspect le problème se présente. Dans la première prédication chrétienne, les relations de la foi et de la loi n'étaient pas encore très nettement établies. On prêchait la nécessité de croire à l'Évangile ; d'autre part on continuait à se soumettre aux observances légales, mais sans ramener à une théorie déterminée cet ensemble de pratiques et d'opinions ¹. Ce fut Paul le premier qui, abordant la difficulté de front, la résolut de la manière que nous avons indiquée. Cependant, dès que la question était posée, elle devait préoccuper les esprits. Les chrétiens juifs de Jérusalem ne purent se dispenser de la creuser à leur tour en recherchant une solution qui fût conforme à leurs vues : telle me paraît être la portée du développement didactique qui vient d'être esquissé. Certes on ne saurait démontrer que l'auteur ait eu sous les yeux des textes des lettres de Paul ² ; rien n'est même plus improbable : mais l'impulsion partie du grand missionnaire n'en avait pas moins agi, quoique indirectement, sur toute la pensée chrétienne de son époque. Peut-être Jacques craignait-il des abus ; peut-être lui semblait-il

¹ Nous avons exposé les incertitudes et les perplexités du parti palestinien, — et même des chrétiens les moins étroits, — dans la première période. Tout cela, à mon avis, ne se comprendrait guère si l'épître de Jacques et la première épître de Pierre étaient, ainsi que l'affirme encore M. Beyschlag, des écrits de cette époque ; la fermeté d'enseignement et la netteté de vues qui nous frappent dans ces deux lettres se concilieraient mal avec ce qui nous est connu de l'histoire du judéo-christianisme avant le triomphe des idées de Paul.

² La thèse de l'indépendance et de l'originalité littéraire de notre épître a été soutenue récemment encore par M. P. Feine, *der Jacobusbrief nach Lehranschauungen und Entstehungsverhältnissen untersucht* (1893). Dans l'autre sens lire, par exemple, H. Holtzmann, *Einl. in das N. T.*, p. 509, 510 ; M. Zimmer, *das schriftstellerische Verhältnis des Jacobusbriefes zur paulinischen Literatur*, dans la *Zeitschrift f. wissensch. Theol.* de 1893, II^e vol., 4^e cah., p. 481 et suiv. Néanmoins les rapprochements établis par ces derniers auteurs ne montrent autre chose, à mon avis, sinon que Jacques avait eu connaissance non pas nécessairement d'écrits sortis de la plume de l'apôtre des Gentils, mais bien de la terminologie de son collègue, de quelques-unes des expressions favorites que Paul employait pour développer la vérité.

dangereux d'opposer, ne fût-ce qu'en apparence, les œuvres à la foi ¹ ; en outre, celle-ci lui apparaissant plutôt comme une croyance ou comme un acte d'adhésion à l'Évangile, il était amené à formuler sa doctrine dans ce sens en insistant sur l'importance et sur les obligations de la pratique. Il faut ajouter que la divergence entre les deux auteurs, — malgré l'accord qu'ils manifestent dans leur conception de la vie chrétienne, de ses origines et de ses impérieux devoirs, — s'explique sans doute aussi par la diversité des besoins auxquels ils étaient appelés à répondre, Paul ayant à lutter contre le système pharisaïque du salut par les œuvres, tandis que Jacques combat l'orthodoxie morte ou la tendance à admettre qu'il suffit de répéter des formules dogmatiques pour plaire à Dieu ².

Quoi qu'il en soit de cette opposition, quelques détails encore pour achever d'élucider le point de vue de Jacques.

1. Le mot *δικαιοῦν* (v. 24) est pris ici, selon l'usage courant, dans le sens juridique ou légal, c'est-à-dire qu'il signifie *déclarer juste*, et non *rendre juste* ³. D'après la théorie que développe l'auteur, nous ne saurions, en effet, être rendus justes par nos œuvres, puisque celles-ci ne font qu'exprimer nos dispositions intérieures : elles sont un indice en même temps qu'un gage d'obéissance, mais elles ne changent pas la situation réelle de l'homme. Dans de telles conditions, devenir juste par ses œuvres serait une contradiction dans les termes ; nous ne pouvons qu'être *déclarés* agréables au Seigneur à cause d'elles, lorsqu'elles attestent le sérieux et la réalité de la foi. (Vers. 18, 21, 22.)

¹ Tel fut précisément le but en vue duquel, à ce que raconte Augustin (voir la note 4 des p. 439 et 440), les épîtres catholiques furent insérées dans le canon : or, cette préoccupation peut fort bien s'être produite dès la période des origines.

² Sur ce travers du judaïsme contemporain de Jésus, comp. Matth. XXIII, 3, par exemple.

³ On sait que ce point a soulevé de vives controverses : voir l'exposé qu'en donne Schmidt, p. 107 et suiv.

2. L'image développée dans les v. 15 et 16 du texte est significative et fait comprendre à merveille le point de vue auquel se place saint Jacques. Quel est, en effet, le défaut de l'acte de bienfaisance qu'il critique avec tant d'à-propos et de vivacité ? C'est que ce prétendu secours n'en a que l'apparence, puisqu'il consiste en vaines paroles qui n'atteignent pas le fond des choses. Après comme avant, le pauvre en question reste misérable et privé de ressources ; or, tel est le caractère de la foi sans les œuvres au jugement de l'épître ; c'est une adhésion tout extérieure, qui laisse intacte la situation religieuse et morale du pécheur. Nous tous, nous sommes de nature, comme les indigents mis en scène dans cette comparaison, nus et affamés dans nos âmes. Or, ce qui nous procure nourriture et vêtement, ce n'est pas la foi à elle seule en tant qu'orthodoxie morte, pas davantage les œuvres à elles seules en tant que piété de convention et de forme ; c'est la foi qui se manifeste dans les œuvres, ou ce sont les œuvres qui font connaître l'intensité de la foi. (Vers. 18.)

3. Cette théorie de Jacques nous ramène donc à l'idée de la régénération par « la parole de vérité » (I, 18, 21), puisqu'il faut la foi agissante, dans le sens indiqué, pour recevoir le message de l'Évangile, les disciples de Christ, héritiers du royaume, n'étant autres que ceux qui se montrent « riches en la foi. » (II, 5.) Nous revenons ainsi, par un développement naturel, au principe initial de toute cette doctrine ; quelque simple et populaire qu'en soit la forme, la pensée est fortement déduite et bien liée dans son évolution. En voici donc la substance. Au fond, la conception religieuse et morale de notre auteur se résume en ces termes : *la vie nouvelle*¹ *du croyant*² *se montrant par les œuvres*, fait essentiel qu'il nous reste à reprendre soit pour le ramener à sa cause, soit pour en indiquer quelques-unes des manifestations.

a) Le principe de la vie nouvelle du fidèle est l'*élection* di-

¹ Idée de la régénération.

² Notion de la foi.

vine. C'est le Seigneur qui « a choisi les pauvres selon le monde pour qu'ils soient riches en la foi¹ ; » c'est encore Dieu qui, selon sa volonté², les a engendrés par sa parole. Cette prédilection de Jacques pour les pauvres nous transporte, plus que tout autre détail, dans un milieu pénétré d'éléments judaïques. L'Ancien Testament déjà fait des « *πτωχοί* » les objets de la faveur céleste (Ps. XXXVII, 11 ; Es. XXIX, 19), et pourquoi cela ? Parce qu'ils sont matériellement pauvres ? Parce qu'une compensation leur est due à cause de leur indigence ? Non certes, mais parce que c'est dans cette classe du peuple que se trouvaient les Israélites pieux et dévoués au Seigneur³. Et ce qui prouve que telle est bien la pensée de notre auteur, c'est que, d'après le texte de l'épître, les pauvres que Dieu reçoit à lui sont « ceux qui l'aiment » (II, 5), tandis que les riches qu'il réprouve sont des rebelles qui « outragent le beau nom » de Jésus. (II, 6, 7 ; comp. I, 11 ; V, 1-6.) Si donc le salut dépend de l'élection de Dieu⁴, il suppose d'autre part la libre obéissance de l'homme⁵, antinomie familière à l'Écriture et que nous avons rencontrée surtout dans la doctrine de Paul, avec lequel Jacques se trouve une fois de plus en contact sur le terrain pratique.

b) Quant aux manifestations de la vie du fidèle, elles sont décrites avec prédilection par notre épître, qui entre sur ce sujet dans nombre de détails variés. Certaines prescriptions semblent empruntées aux usages des Églises palestiniennes de l'époque, ainsi la recommandation de l'onction d'huile (V, 14, 15), à propos de laquelle, cependant, il est difficile de supposer que l'auteur signale ce procédé comme un remède infaillible ; car, à ce compte-là, non seulement les

¹ « *Ἐξελέξατο*, » II, 5.

² « *Βουλῆθείς*, » I, 18.

³ Comp. la première béatitude selon l'évangile de Luc (VI, 20) : « *Μακάριοι οἱ πτωχοί*. » Il est généralement admis que le texte de Matthieu (V, 3) donne l'interprétation authentique de l'enseignement du maître.

⁴ « *Ἐξελέξατο*, » II, 5.

⁵ « *Τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν*, » *ibid.*

maladies et même la mort¹ devraient disparaître de l'Eglise, ce que Jacques n'a garde de prétendre, mais les « afflictions » aussi, dont il affirme la haute valeur dans le plan de la pédagogie divine (I, 2-4 ; V, 7, 8), cesseraient par là même d'exister. Si donc on écarte cette idée, le texte en question fait sans doute allusion à quelque pratique d'origine israélite, à moins qu'on ne préfère y voir, ce qui est également possible, la mention de désordres physiques causés par certains péchés particuliers. Paul ne déclare-t-il pas que plusieurs Corinthiens de son temps étaient malades à la suite des abus qui se produisaient lors de la célébration de la cène ? (1 Cor. XI, 30 ; comp. v. 27-29.) C'était, dans sa pensée, une sorte de jugement céleste. Si donc Jacques a en vue des cas pareils², la cause première du mal étant de nature spirituelle, on comprend que la prière (v. 14, 15), avec la confession (v. 16), soit présentée comme une condition sans laquelle il ne saurait y avoir de grâce et de relèvement.

Quoi qu'il en soit de cette question spéciale, l'épître de Jacques donne des indications plus générales sur la vie chrétienne, et qui se rattachent d'une manière directe aux principes déjà posés. Si le croyant, en effet, est régénéré par « la parole de vérité, » il n'est pas affranchi pour cela de toute imperfection (III, 2) : c'est bien plutôt un idéal qu'il doit réaliser sans relâche. Par ses propres ressources, il est vrai, nul homme ne le pourrait ; mais, fait observer l'auteur, « si quelqu'un manque de sagesse, qu'il la demande à Dieu, qui donne à tous simplement et sans reproche. » (I, 5.) Seulement qu'il demande sans douter ; car « celui qui doute est semblable au flot de la mer agité et poussé de côté et d'autre. » (Vers. 6.) Aussi Jacques insiste-t-il avant tout sur l'unité de

¹ A la seule exception des cas de mort violente ou de martyre.

² Cette interprétation semble favorisée par le contexte ; comp. v. 15 et surtout v. 16 : « Ἐξομολογεῖσθε ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας » (moyen de mettre au jour, et par ce fait de combattre le péché)... « ὅπως ἰαθῇτε. » (Cette humiliation a pour but la guérison de la maladie.)

vie et de direction morale ; l'homme « double de cœur » (« διψυχος, » v. 8), dit-il, est inconstant dans ses voies et ne saurait plaire au Seigneur. Que le chrétien marche donc sans détours, évitant l'orgueil (IV, 6), l'amour du monde (IV, 4), les péchés de la langue (IV, 11 ; III, 1-12), la légèreté coupable et mondaine dans les projets. (IV, 13-16.) De toute manière le disciple de Jésus doit être prêt pour l'avènement de son maître. (V, 8.) Heureux le serviteur qui traversera le feu de l'épreuve sans faillir ; car il recevra « la couronne de vie que le Seigneur a promise à ceux qui l'aiment. » (I, 12.) Obéissance unie à la sincérité, telle est, en résumé, la recommandation dominante de cette lettre. Riche et substantielle en sa brièveté, l'épître de Jacques se fait remarquer par son inspiration sobre et sévère, par son langage plastique et par la vivacité de ses images, qui donnent des ailes aux préceptes et aux pensées pour les faire pénétrer comme autant de flèches dans les cœurs : aussi peut-on dire avec raison que, malgré les jugements défavorables et presque méprisants dont il a parfois été l'objet, ce petit écrit mérite à tous égards d'être tenu en honneur dans le recueil de la littérature biblique.

CHAPITRE II

La première épître de Pierre.

§ 1^{er}. — CHRIST ET SON ŒUVRE RÉDEMPTRICE

Tandis que Jacques ne rattache qu'indirectement le salut à la personne du Christ, Pierre relève avant tout la dignité souveraine du Sauveur et l'efficace de son sanglant sacrifice. Cette différence tient à la diversité des points de vue que professent les deux auteurs sur la relation du christianisme et de la religion mosaïque. Jacques saisissant l'Évangile comme accomplissement de la loi, cette conception morale laisse assez naturellement Jésus dans l'ombre, puisqu'on se borne à décrire la vie nouvelle sans établir de rapport entre elle et le ministère du Messie. Pierre est, au contraire, l'apôtre de l'espérance, préoccupé de la réalisation de la promesse, ce qui l'amène à mettre en relief la personne et l'œuvre rédemptrice du Seigneur.

Aussi ne se borne-t-il pas à parler de l'humiliation de Jésus et de la victoire qui l'a suivie. Comme Paul, quoique dans un langage moins ferme, notre auteur attribue au Fils de Dieu, même avant son existence terrestre, une activité préparatoire en vue de la consommation du salut. Le ministère du Sauveur, explique-t-il, n'a point éclaté sans avertissement dans le monde. (I, 10, 11.) Les prophètes en ont précisé les conditions déjà dans les anciens âges, ce qu'ils ont pu faire d'autant mieux que « l'Esprit de Christ qui habi-

tait en eux rendait d'avance témoignage ¹ » aux souffrances et à la gloire triomphante du Seigneur. Il est vrai que cette parole, ainsi que le supposent plusieurs critiques ², pourrait bien n'exprimer autre chose que l'identité de la pensée de Dieu sous les deux Alliances, l'Esprit dont l'influence a agi dans les périodes précédentes étant le même que celui qui s'est manifesté plus tard en Jésus-Christ. Néanmoins l'apôtre ne se borne pas à dire que la religion nouvelle a réalisé les promesses de l'ancienne, ou que le Père céleste de l'Evangile se confond avec le Jéhova d'Israël. A prendre la valeur naturelle des expressions employées par le texte, l'idée d'une action de l'Esprit de Christ sur les prophètes semble amener à la thèse de la préexistence, dans le sens où Paul, par exemple, parle d'une intervention du Messie au cours de l'histoire d'Israël ³. (1 Cor. X, 4.)

Au reste, l'apôtre n'insiste guère sur cette doctrine, — à moins qu'on n'interprète de même la péricope souvent citée à l'appui de l'hypothèse d'une descente de Christ aux enfers. (III, 18-21.) Comme il s'agit, en effet, dans ce célèbre fragment, du moins tel que je le comprends, des contemporains de Noé vivant encore sur la terre, c'est ici que je placerai l'analyse de ce passage, en commençant toutefois par un texte parallèle (IV, 5, 6) qui est de nature à en expliquer le sens.

Dans ce morceau, censurant les débordements coupables des païens, Pierre ajoute qu'ils rendront compte de leur conduite « à celui qui est prêt à juger les vivants et les morts ; » car, continue-t-il, « l'Evangile a été prêché aussi à des morts, afin qu'après avoir été jugés dans la chair selon les hommes,

¹ « *Τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ προμαρτυρόμενον...* »

² Par exemple, Beyschlag, I, p. 384.

³ Peut-être, en effet, faut-il reconnaître ici l'influence de la théorie paulinienne. En tout cas, si l'on se rattache à cette explication, on doit constater, — ce qui n'a certes rien d'inadmissible, — que la christologie de Pierre s'était développée depuis l'époque où nous transportent les récits du livre des Actes (II, 36).

ils vivent selon Dieu dans l'Esprit. » (IV, 5, 6.) — L'auteur parle-t-il ici d'une prédication de la bonne nouvelle aux trépassés ? Un examen attentif montre bientôt les difficultés que que soulève cette hypothèse. Qui sont, en effet, les « vivants et les morts » mentionnés au v. 5 ? Tout naturellement, puisqu'il est question de l'avènement glorieux de Jésus-Christ¹, il s'agit de ceux qui seront morts ou vivants lors de la parousie. Or, comme le « νεκρὸς » du v. 5 et le « νεκροῖς » du v. 6 ne peuvent s'appliquer qu'aux mêmes personnages, rien n'indiquant dans la phrase qu'il doive y avoir une différence de sens entre ces termes, les morts auxquels l'Evangile a donc été prêché seront morts, il est vrai, quand le Seigneur redescendra du ciel, mais ils vivaient ici-bas lorsqu'ils ont entendu la parole de la grâce². Si donc l'apôtre ajoute à ce propos les explications qui suivent au v. 6, c'est afin de bien montrer que la mort elle-même, ce tyran cruel qui courbe tous les hommes, ne saurait prévaloir contre les rachetés du Sauveur. Selon le préjugé humain³, à l'heure où tel des disciples de Jésus est déposé sous la froide dalle du sépulcre, on s'imagine qu'il a disparu pour toujours et sans victoire possible ; mais il n'en est pas de même devant le Dieu souverain qui sonde les choses cachées⁴ ; car si la chair, élément terrestre de l'homme, se dissout en poussière⁵, l'esprit, ce principe divin, subsiste dans la possession d'une vie impérissable⁶, le but du message de l'Evangile⁷ étant d'attester que ceux qui le reçoivent triomphent du pouvoir sinistre du tombeau. Aussi, lorsqu'ils ont à affronter les calom-

¹ « Τῷ ἐποίμῳ ἐχοντι κρῖναι, » v. 5 ; comp. v. 7.

² En écrivant les mots « νεκροῖς εὐηγγελίσθη, » Pierre se transporterait ainsi par la pensée à l'époque du jugement, pour considérer ceux qui, morts à cette date, ont cependant ouï la vérité tandis qu'ils étaient en vie.

³ « Κατὰ ἀνθρώπων. »

⁴ « Κατὰ Θεόν. »

⁵ « Κριθῶσιν μὲν σαρκί. »

⁶ « Ζῶσιν δὲ πνεύματι. »

⁷ « Εἰς τοῦτο γάρ... ἵνα.... »

nies du monde¹, les chrétiens doivent-ils se fortifier en se disant que « le terme de toutes choses est proche » (v. 7), en sorte que, s'ils demeurent sobres et fidèles², rien au monde ne saurait leur enlever la couronne du vainqueur.

Telle étant, autant qu'on peut juger, la pensée de l'apôtre, il faut ajouter toutefois que ce texte est trop obscur dans sa brièveté pour qu'il soit possible d'en donner une exégèse certaine. Si donc nous revenons à l'hypothèse théologique d'une descente de Christ dans le séjour des morts, la péricope du chap. III, 18-21 reste la déclaration capitale. Encore ici, l'auteur part des épreuves infligées aux disciples (v. 17) pour mentionner l'opprobre de notre Sauveur lui-même, qui, dit-il, a souffert « ayant été mis à mort quant à la chair, mais vivifié quant à l'esprit, dans lequel aussi il est allé prêcher aux esprits en prison, à ceux qui furent autrefois incrédules lorsque la patience de Dieu se prolongeait aux jours de Noé pendant la construction de l'arche, où peu de personnes, huit, furent sauvées à travers l'eau. Cette eau, continue l'apôtre, dont l'image correspondante est le baptême,... vous sauve maintenant aussi par la résurrection de Jésus-Christ, qui est à la droite de Dieu.... » (Vers. 18-21.)

Dès le début de ce texte énigmatique, l'auteur distingue en Jésus les deux éléments qui se trouvent chez tout homme : d'abord la *chair*, terrestre et périssable, sur laquelle s'exerce le pouvoir de la dissolution ; et ensuite l'*esprit*, foyer de vie divine, c'est-à-dire permanent et éternel. Au reste, si Pierre applique à Christ ces expressions d'une portée si générale (comp. IV, 6), ce n'est pas qu'il se représente la « *σάρξ* » et le « *πνεῦμα* » du Fils de Dieu comme étant identiques aux nôtres. La différence dans la *σάρξ* consiste en ce que nous sommes tous souillés (I, 18 ; II, 25), tandis que Jésus, lui, « n'a pas connu de péché » (II, 22), ce qui fait éclater son caractère absolument unique. Quant au *πνεῦμα*, comme celui de Christ

¹ « Βλασφημοῦντες, » v. 4.

² « Σωφρονήσατε, » v. 7.

agissait déjà chez les prophètes, selon le sens probable d'un des textes de l'épître (I, 11), il y a là en faveur du Messie un privilège sur lequel il est inutile d'insister. Cependant, dans le passage que nous analysons, Pierre laisse de côté ces distinctions pour signaler en Jésus, tout comme chez l'un de nous, le contraste qui existe entre le côté passager, terrestre ¹ de l'être et l'élément spirituel, éternel. Christ donc, mort quant au premier, a été vivifié dans le deuxième ; bien plus, c'est « dans cet esprit, » continue l'apôtre ², qu'il « est allé prêcher aux esprits en prison : » *aux esprits* ³, c'est-à-dire aux mânes privés de corps ; *en prison* ⁴, c'est-à-dire dans le Scheol, ou plus probablement dans la partie de ce sombre séjour où sont enfermés les incrédules. (Comp. Apoc. XX, 7.) Or, le mot de *prêcher* ⁵ étant, dans le langage biblique, la désignation ordinaire du message du salut, on se demande ce que Pierre veut enseigner ici : de fait, deux interprétations peuvent être données de ce passage.

1° La plupart des théologiens y voient l'affirmation d'une descente de Christ aux enfers, dans l'intervalle entre la mort de Jésus et sa résurrection, pour annoncer la délivrance aux rebelles contemporains du déluge. (Vers. 20.) Quelques exégètes néanmoins, tout en admettant cette mission libératrice du Fils de Dieu, en reculent l'époque après la victoire du Sauveur sur le sépulcre. A l'appui de cette manière de voir ils font remarquer avec raison que le « *ζωοποιθεῖς δὲ πνεύματι* » du v. 18 ne peut se rapporter qu'au Seigneur ressuscité, puisque auparavant, tandis qu'il gisait encore dans le tombeau, Jésus n'était pas *ζωοποιθεῖς*, mais *θανατωθεῖς* ⁶, pour employer le

¹ Au reste, il va sans dire que, lorsque l'apôtre parle de « la chair » du Sauveur, il ne prend pas ce mot dans le sens paulinien défavorable, puisqu'il enseigne que Christ a toujours été pur et sans tache. (II, 22.)

² « *Ἐν ᾧ καὶ,* » III, 19.

³ « *Τοῖς πνεύμασιν.* »

⁴ « *Ἐν φυλακῇ.* »

⁵ « *Ἐκήρυξεν.* »

⁶ Si Pierre avait voulu exprimer l'idée que lui attribue encore M. Beyschlag (I, p. 405),

langage du texte. Or, les mots « ἐν ᾧ ζαὶ » du v. 19 donnant assurément la caractéristique de cet état nouveau, c'est bien le Christ glorifié, le Christ « spirituel¹ » qui a visité les trépassés afin de leur communiquer la bonne nouvelle. Cette variante, cependant, fait pressentir les difficultés que soulève la théorie ordinaire et nous conduit à la mention d'un deuxième essai de solution.

2° Un petit nombre de commentateurs, en effet, Augustin, Th. de Bèze et quelques autres entendent notre texte d'une prédication que l'esprit de Christ aurait adressée, par le moyen de Noé, à la génération du déluge, race incrédule, dit Pierre, qui fut obstinément rebelle² et qui par conséquent, à l'heure où l'auteur rédige son épître, subit le sort des impies dans la prison du Scheol.

Sans doute, à première vue, cette hypothèse semble bien improbable et ne paraît guère l'emporter sur la théorie précédente, en faveur de laquelle on avance au contraire les arguments suivants :

a) L'expression du v. 19 : « Christ est allé prêcher aux esprits en prison, » si l'on s'en tient au sens naturel des mots, indique que les objets de ce message d'amour sont bien des habitants de l'Hadès au moment où ils le reçoivent. La difficulté très réelle de la deuxième exégèse, c'est qu'elle doit admettre une substitution d'idées en vertu de laquelle les hommes dont parle l'apôtre, morts assurément à son époque, étaient vivants sur la terre au temps où Christ les a visités par l'organe de Noé. On ne saurait méconnaître ce qu'il y a, dans cette conception, de compliqué et d'étrange.

b) Un autre avantage de la première explication ressort de

il aurait dû dire ζῶν tout court, et non ζωοποιηθείς, vu que ce dernier verbe suppose toujours un état préalable de mort. (Comp. Jean V, 21 ; Rom. IV, 17 ; 1 Cor. XV, 36.) Dans 1 Pierre III, 18, le contraste est donc établi entre la crucifixion de Jésus et son retour à la vie, l'auteur expliquant que Christ est ressuscité selon l'esprit, parce que c'est dans l'esprit que réside la force divine. (Comp. Rom. I, 4.)

¹ Comp. « σῶμα πνευματικόν, » 1 Cor. XV, 44.

² « Ἀπειθήσαντες ποτε, » v. 20.

la doctrine qu'on y a souvent trouvée. De bonne heure déjà, les auteurs chrétiens se sont préoccupés de la destinée des païens décédés en dehors de la connaissance de l'Evangile. Seront-ils condamnés à cause de leur ignorance? Plusieurs théologiens l'ont affirmé sans doute; mais la conscience proteste contre une théorie si dure. Aussi serait-il bienfaisant de se dire que la bonne nouvelle du salut leur sera présentée au delà de la tombe, et qu'eux aussi, tout comme les autres, seront mis en mesure de faire leur choix.

c) Dans le même sens on allègue enfin que, d'après une déclaration de Pierre que nous rapporte le livre des Actes ¹, l'âme de Jésus est descendue, en effet, dans le séjour des mânes. Si donc, pendant les trois jours qui ont précédé son retour à la vie, Christ a réellement traversé le sombre empire, n'est-il pas naturel de supposer qu'il y a poursuivi son œuvre rédemptrice en prêchant l'Evangile aux réprouvés?

Cette dernière remarque, cependant, soulève une difficulté dont l'examen me conduit à reprendre, dans l'ordre inverse, la série des preuves qui précèdent.

a) On nous affirme que, durant le passage de Jésus au Scheol, son âme ne peut être restée inoccupée. Mais à cela je réponds que, d'après la signification précédemment établie de 1 Pier. III, 18, 19, c'est le Christ ressuscité, et lui seul, qui est descendu dans le séjour des morts, si telle est vraiment l'activité que notre auteur attribue à son maître. En fait, la suite des idées est de telle nature ² qu'il est difficile d'échapper à cette conséquence. Or, comment se représenter qu'après être devenu, de par sa victoire sur le tombeau, le prince de la vie, le Fils de Dieu soit retourné de la sorte dans le royaume des trépassés? Une telle théorie est certes bien improbable et demeurerait isolée dans tout l'enseignement apostolique, en sorte que ce troisième argument, loin de décider

¹ « Οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχὴν μου εἰς ἄδην » (Act. II, 27; Ps. XVI, 10) : citation de l'Ecriture dont l'apôtre s'approprie l'idée en l'appliquant au Sauveur.

² « Ζωοποιθεὶς δὲ πνεύματι, ἐν ᾧ καὶ... πορευθεὶς ἐκήρυξεν. »

de la question, se retourne en réalité contre ceux qui s'en prévalent.

b) D'ailleurs, s'il s'agit ici d'une œuvre de Jésus accomplie dans l'Hadès, la suite de la péricope devient singulièrement difficile à expliquer : que le lecteur en juge lui-même. Les théologiens favorables à l'hypothèse d'une prédication aux morts développent le contexte de la manière suivante. Dans les versets qui précèdent, disent-ils, l'apôtre, rappelant les afflictions des disciples, leur fait remarquer qu'il est selon Dieu de souffrir pour le droit et la justice (v. 17), thèse qu'il légitime en alléguant que notre Seigneur a fait le bien jusque dans son opprobre (v. 18), puisque sa mort elle-même lui a fourni l'occasion de travailler à la propagation du salut. D'après cette exégèse, le contenu du v. 19 se rattache sans effort, semble-t-il, au développement qui précède : seulement il est moins aisé d'établir la relation de l'idée ainsi comprise avec les indications très précises que donne le texte qui suit. (Vers. 20.) Car enfin, si l'apôtre veut dire que Christ s'est montré miséricordieux même en sa mort, pourquoi les contemporains de Noé, eux seuls, ont-ils entendu le message de la grâce ? Et que viennent faire ici la mention du déluge, type de l'eau du baptême, et le récit de la délivrance merveilleuse de Noé ? A quoi bon rappeler ces détails, et quel en est le rapport avec le sens du passage ?

Voilà ce qu'il n'est guère possible de faire comprendre dans la première supposition, et ce qui s'explique beaucoup mieux, au contraire, dans la deuxième. L'auteur, en effet, vient d'exhorter les fidèles à ne pas se laisser troubler par leurs épreuves (v. 13-17), et l'insistance qu'il y apporte semble indiquer qu'il n'était pas sans inquiétude à cet égard. Que les chrétiens donc, dit-il, y prennent sérieusement garde ; car si Christ n'est pas la pierre angulaire de l'édifice, il est un « rocher d'achoppement et de scandale » (comp. II, 7, 8), ou pour laisser de côté l'image, ceux auxquels est offert le salut encourent une responsabilité redoutable. Jadis un châtiment terrible a frappé les rebelles qui

ont repoussé le message de la miséricorde céleste. (III, 18-20.) Or, le même danger nous menace ; car l'eau du déluge est le type de celle du baptême (v. 21), instrument de délivrance pour les fidèles qui reçoivent la grâce divine, jugement et malédiction, au contraire, pour tous les hommes en révolte contre Dieu. Telle est, d'après cette interprétation, la suite des idées, qui s'enchaînent et qui se développent ainsi sans secousse et sans effort.

c) Au reste, l'argument capital à opposer à la théorie d'une descente de Christ aux enfers, c'est qu'il est impossible de saisir, — si tel est vraiment le sens de ce morceau, — pour quoi le privilège mentionné par l'auteur n'est accordé qu'à la génération du déluge. Était-ce, ainsi qu'on l'explique souvent, parce qu'ils en avaient le plus besoin, parce qu'ils étaient pires que d'autres ? Mais en agissant de la sorte à leur égard, le Sauveur n'aurait-il pas donné une prime à la malice humaine ? Péchons, afin que la grâce abonde ! plus l'homme est perverti, plus il a le droit de compter sur la faveur divine ! Non, si Jésus est allé comme on nous le dit dans le sombre séjour, il a dû, semble-t-il, annoncer l'Évangile à tous les morts, c'est-à-dire que la restriction formellement établie par l'auteur demeure inexplicable. On ne peut donc pas dire que cette péricope, ainsi comprise, ouvre des horizons lumineux sur la destinée de ceux qui n'ont pas entendu le message de Christ sur la terre. Seuls les contemporains de Noé auraient été mis au bénéfice de cette œuvre de délivrance, injustice plus criante encore que celle qu'on prétend enlever à l'aide de cette supposition.

Pour ces diverses raisons, la deuxième exégèse me paraît, en somme, préférable, bien qu'elle ne supprime certes pas tous les obstacles. Sans doute l'idée que le Christ préexistant aurait parlé aux hommes par la bouche de Noé n'a rien d'inacceptable, puisque Pierre admet une action du même genre exercée dans la suite sur les prophètes israélites (I, 11) : seulement la péricope dont nous nous occupons semble attri-

buer cette œuvre au Seigneur ressuscité¹ ; or, autre est le Sauveur régnant dans le ciel à la suite de sa victoire, autre est le Messie préexistant ; cette hypothèse laisse subsister une incorrection très frappante de langage et même de pensée. N'est-il pas d'ailleurs étrange que l'auteur, au lieu de parler de ce qu'était la race humaine lorsqu'elle entendit cette prédication, se borne à mentionner ce qu'elle est à l'heure où il écrit son épître, puisqu'enfin le « ἐκλήρυξεν » nous transporte à l'époque du déluge, tandis que le « τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι » nous ramène, par un brusque contraste, à la situation de ces pécheurs au temps où vivait l'apôtre, et cela dans le cours d'une même période et sans qu'aucun mot du texte signale catégoriquement cet écart. Aussi faut-il conclure, me paraît-il, qu'en tous cas ce passage est trop obscur pour qu'on puisse en donner une interprétation certaine, et qu'il ne fournit surtout pas de base exégétique suffisante à la théorie dogmatique d'une descente de Jésus aux enfers.

Au reste, si même cette déclaration traite de l'activité préexistante du Sauveur, il est nécessaire d'ajouter que Pierre ne s'arrête guère à cet enseignement, qui ne forme en aucune manière le centre de sa théologie. Les textes qui viennent d'être analysés s'attachent plutôt à montrer, à propos de Jésus-Christ, la continuité des dispensations rédemptrices dans l'histoire. Lors de « la fin des temps², » ce dessein d'amour s'est réalisé par l'œuvre et dans la personne du Messie, nouvelle thèse qui nous amène à considérer le sacrifice expiatoire du Seigneur. Je rappelle que, dans ses premiers discours, Pierre ne traitait de la mort de Jésus que pour écarter les objections qu'on en pouvait tirer contre la dignité de son maître³. (Act. III, 18.) Maintenant, plus avancé dans l'intelligence de l'Evangile, notre auteur comprend mieux le sens et la grandeur de cette catastrophe sanglante, qui lui apparaît

¹ « Ἐν ᾧ καὶ, » III, 19.

² « Ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων, » I, 20.

³ Comp. p. 55.

comme le point culminant de l'activité libératrice du Sauveur : un texte surtout est important pour mettre en lumière sa doctrine.

« Conduisez-vous, dit-il, avec crainte durant le temps de votre pèlerinage, sachant que ce n'est pas par des choses périssables, argent ou or, que vous avez été rachetés de la vaine manière de vivre héritée de vos pères, mais par le sang précieux de Christ, comme d'un agneau sans défaut et sans tache, prédestiné avant la fondation du monde, mais manifesté dans ces derniers temps à cause de vous qui croyez.... » (I, 17-21.) — Voici les idées principales qui ressortent de ce passage :

a) L'apôtre rappelle d'abord aux disciples la « vanité » dans laquelle ils se trouvaient sous le joug du paganisme, situation misérable dont le mot « *παροπαράδοτου* » fait ressortir avec force l'universalité. Ce n'est pas, veut dire le texte, une déviation locale, un accident négligeable et dont il soit aisé d'éviter les conséquences. Le péché apparaît plutôt sous l'aspect d'un vice héréditaire, qui se transmet par descendance charnelle : aussi l'homme qui n'a pas connu Jésus est-il « errant » comme une brebis sans berger. (Comp. II, 25.)

b) Mais les chrétiens ont été rachetés de ce dur et triste esclavage¹, et le prix payé dans ce but est le sang de Jésus, victime pure et sans tache. (Comp. 1 Cor. VI, 20.) Christ, déclare l'auteur, « a porté nos péchés en son corps sur le bois » (II, 24) : autrement dit, il s'est présenté devant l'Eternel en sa qualité de répondant ; il nous a mis à l'abri de la colère divine². Seulement cette œuvre doit-elle endormir le fidèle dans une fausse sécurité ? En aucune manière, répond le texte, car si Jésus « a porté nos péchés en son corps sur le bois, c'est afin qu'étant morts au péché nous vivions pour la justice. » (II, 24 ; comp. Rom. VI, 4 ; 2 Cor. V, 15, 21.) En d'autres termes, l'apôtre des circoncis et celui des païens

¹ Sens de *λυτροῦν*, fournir la rançon d'un captif.

² Je ne m'arrête pas à l'explication de cette thèse, qui nous est connue par la théologie paulinienne. (Comp. p. 161 et suiv.)

se rencontrent dans la réponse qu'ils donnent au problème de l'œuvre rédemptrice¹, quoique la formule de Pierre soit sensiblement plus vague que ne l'est celle de Paul. Notre auteur affirme, il est vrai, que si le croyant meurt au péché, c'est à la suite du sacrifice offert sur le Calvaire : mais nulle part il n'établit de relation organique entre le fait extérieur et le phénomène psychologique dont il nous parle. Ce qui lui manque, ainsi qu'au rédacteur de l'épître aux Hébreux, c'est une vue suffisante de la foi, dans laquelle il ne discerne pas, au même degré que Paul, un acte d'abandon, une impulsion personnelle, la suprême résolution de l'homme qui s'unit au Sauveur immolé pour ses offenses. Quelque éminente que soit la dignité du Christ, le Fils de Dieu apparaît plutôt comme « modèle² » ou comme « pasteur et gardien des âmes³ » que comme principe de la vie nouvelle du croyant.

Malgré cette lacune, la personne du Messie n'en occupe pas moins une place centrale dans la conception religieuse et théologique de l'apôtre. Le sort éternel des pécheurs dépendra, d'après cette doctrine, de la position qu'ils auront prise en face du Libérateur du monde. Si le chrétien trouve en Jésus la solide pierre de l'angle, Christ se dresse, au contraire, sur la route de l'incrédule, comme un « rocher d'achoppement et de scandale. » (II, 6-8.) Fondement inébranlable pour les uns, il devient donc une cause de chute pour les autres ; car on ne saurait demeurer indifférent en sa présence ; il faut choisir entre la mort et la vie, la vie que reçoivent en commun tous les fidèles, ce qui m'amène aux développements que donne l'épître de Pierre sur la situation collective des disciples du Seigneur.

¹ On voit par là combien l'enseignement de notre épître est plus développé que celui des origines, autre argument contre la théorie qui fait de cette lettre un des documents du judéo-christianisme primitif. (Par exemple, B. Weiss, *die petrinische Frage*, dans les *Theol. Stud. u. Krit.* de 1865, 4^e cah., p. 619 et suiv. ; *Bibl. Theol. des N. T.*, § 36.)

² « Υπογραμμὸν, » II, 21.

³ « Τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ἡμῶν, » II, 25.

§ 2. — LE PEUPLE DE DIEU, SES ÉPREUVES ET SON ESPÉRANCE

L'exposé précédent nous a mis en présence du Sauveur et de son œuvre. Mais la notion du Messie ne peut être indépendante de celle du peuple de l'Alliance, idée importante et fortement relevée dans l'écrit dont nous nous occupons. Parfois l'auteur emploie à ce propos l'image d'un édifice, d'une maison de « pierres vivantes » dont Christ est le fondement inébranlable (II, 4-6 ; comp. Eph. II, 20-22), tandis qu'ailleurs, revenant à la conception développée par les anciens prophètes, l'apôtre parle d'un royaume de rois et de prêtres, lorsqu'il dit par exemple aux fidèles : « Vous êtes la race élue, la sacrificature royale, la nation sainte, le peuple acquis.... » (II, 9.) L'Ancien Testament déjà appliquait, en effet, à Israël des expressions pareilles (Ex. XIX, 5, 6) : seulement cet idéal n'avait été qu'imparfaitement réalisé dans la religion de Moïse, car ceux-là seuls qui reçoivent l'Evangile sont, d'après notre auteur, mis au bénéfice de la promesse et deviennent, dans toute la force du terme, « le peuple de Dieu ¹. »

L'Eglise de Christ est donc par excellence, selon la teneur de ce texte, « la race élue ², » objet de la dilection divine ; « la sacrificature royale ³, » par où l'apôtre veut dire que si les chrétiens doivent être rois et prêtres, ce ne sont pas là des fonctions parallèles et qui puissent se séparer. En Israël, sans doute, le sacerdoce et la royauté ne s'étaient jamais unis ; mais il ne faut pas, affirme l'auteur, qu'il en soit ainsi chez le peuple de la nouvelle Alliance. Tous les rachetés du Sauveur sont prêtres pour s'offrir en victimes volontaires ; tous également sont rois pour vaincre le péché en régnant à la suite de leur maître : c'est là la « nation sainte, » en faveur

¹ « *Λαὸς Θεοῦ*, » II, 10.

² II, 9 ; comp. Es. XLIII, 20, « *τὸ γένος μου τὸ ἐκλεκτόν*, » Septante.

³ Comp. Ex. XIX, 6, « *βασιλεῖον ἱεράτευμα*, » Septante.

de laquelle les antiques promesses se réalisent dans leur incomparable grandeur¹.

Il est vrai que cette dernière expression (*ἄγιον*) n'implique pas que les chrétiens ici-bas soient purs de toute souillure, car on ne comprendrait guère alors les exhortations pressantes que l'auteur multiplie dans son épître. Ici, comme dans les lettres de Paul, nous retrouvons l'antinomie qui a été précédemment signalée : saints en principe, les rachetés du Sauveur doivent le devenir par une consécration toujours plus grande, « régénérés » sous l'action de « la parole vivante et permanente de Dieu. » (I, 23.) Cette puissance de renouvellement n'est autre que l'Évangile (I, 25), mais c'est l'Évangile conçu dans son harmonie avec la révélation israélite² (v. 24, 25), car si l'œuvre de Jésus est mise en relation avec la justice du fidèle (II, 24), ce rapport s'établit au moyen de « la parole, » vertu divine qui seule transforme les cœurs.

Aussi le peuple messianique, ce joyau de Dieu sur la terre, est-il tenu de vivre pour le Seigneur : aux privilèges qui lui sont accordés correspond une tâche glorieuse. Noblesse oblige ; si les fidèles sont « rois et sacrificateurs, » ce n'est certes pas pour traîner dans la fange du péché leur robe sacerdotale. « Vous êtes, leur écrit Pierre dans le texte auquel nous revenons, la race élue, la sacrificature royale, la nation sainte, le peuple acquis, afin que vous annonciez les vertus de celui qui vous a appelés des ténèbres à sa merveilleuse lumière. » (II, 9.) « Sanctifiez le Seigneur dans vos cœurs³, » recommande ailleurs l'apôtre, expression bien significative et qu'il vaut la peine de relever. Si Christ est « saint⁴, » en effet, il doit le devenir dans la vie de ses disciples. Lorsque ceux-ci cèdent aux convoitises du péché, ils outragent le Fils de

¹ Comp. Ex. XIX, 6, « ἔθνος ἅγιον, » Septante.

² Sur ce point la conception de Pierre se rapproche de celle que développe l'épître de Jacques.

³ « Κύριον ἀγιάσατε, » III, 15.

⁴ « Ἅγιος. »

Dieu par leur conduite, ils mutilent en eux son image et mettent en discrédit sa parole : que tous ceux qui se réclament de Jésus lui donnent donc sans hésiter la place qui lui est due dans leurs cœurs.

C'est à ce point de vue aussi que Pierre interprète la cérémonie émouvante de baptême. Cette eau, qui correspond, dit-il, à celle du déluge ¹, — puisque l'une et l'autre ont été tour à tour instruments de perdition ou de vie, — n'est pas « la purification des souillures du corps, mais l'engagement d'une bonne conscience envers Dieu ², » ce qui signifie qu'à l'acte extérieur doit s'ajouter la volonté bien arrêtée de l'homme. Seulement en quoi consiste cette disposition favorable que l'apôtre réclame du fidèle ? Le mot « ἐπερώτημα » exprimant l'idée de *demande*, ce terme peut être entendu soit de la requête du néophyte qui prie le Seigneur de lui donner une conscience droite, soit de l'élan de la conscience elle-même ou de l'aspiration de l'âme qui s'élève jusqu'à Dieu ³. De la part du pécheur, il faut donc « une bonne conscience, » c'est-à-dire sinon le sentiment de n'avoir jamais commis de faute, du moins l'assurance de rechercher en toute pureté le salut. Dans de telles conditions, explique l'auteur, le baptême *sauve* les âmes ⁴, — de même que l'eau du déluge préserva jadis Noé et sa famille ; — délivrance glorieuse qui, s'opérant « en vertu de la résurrection de Jésus-Christ ⁵, » nous amène à la mention d'une dernière idée.

Dans tout le cours de sa lettre Pierre énumère, et à plusieurs reprises, les afflictions auxquelles les chrétiens sont exposés sur la terre. Entourés d'un monde hostile, ils ont à subir les mauvais traitements, l'opprobre, les calomnies des

¹ « Ὁ.... ἀντίτυπον... βάπτισμα, » III, 21.

² « Συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς Θεόν, » *ibid.*

³ Dans la première hypothèse, *συνειδήσεως* est un gén. objectif (la conscience est demandée); dans le second cas, qui doit être préféré, c'est un gén. subjectif (la conscience demande en s'adressant à Dieu).

⁴ « Καὶ ἡμᾶς... νῦν σώζει βάπτισμα. »

⁵ « Δι' ἀναστάσεως Ἰ. Χ. »

hommes. (II, 12, 20 ; III, 17 ; IV, 4, etc.) Non seulement le diable, leur adversaire, rôde tout autour pareil à un lion rugissant (V, 8), mais Dieu lui-même les fait passer comme par une fournaise (IV, 12, 17) ; car il faut que leur foi soit éprouvée, ainsi que « l'or périssable, » afin que, pure de tout mélange, elle se montre dans son éclat céleste au jour où Jésus apparaîtra. (I, 7.)

Si Christ, en effet, règne dans le ciel à la suite de sa résurrection (III, 22), il en reviendra bientôt ¹ pour délivrer son Eglise. (IV, 13.) Tel est le fondement et le gage de l'espérance chrétienne, cette ferme assurance qu'il faut entretenir par la contemplation du Seigneur dans la gloire ² ; telle est aussi la note forte et joyeuse qui traverse l'épître entière, la foi elle-même étant considérée sous cet angle par l'auteur ³. Que les croyants prennent donc courage au milieu de leurs souffrances ! Le Dieu qui les a mis à part n'est-il pas puissant pour les rendre inébranlables ? (V, 10.) Dans bien peu de temps il leur accordera richement la délivrance : alors, pleins de reconnaissance et d'allégresse ⁴, les rachetés du Sauveur entreront en possession de « l'héritage inaltérable qui leur est réservé dans les cieux. » (I, 4.)

¹ α Πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν, » IV, 7, idée de la proximité de la parousie.

² « Ἐλπίδα δι' ἀναστάσεως Ἰ. Χ., » I, 3.

³ « Ὡστε τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι, I, 21. Si, d'après l'épître aux Hébreux, la foi est avant tout *confidence*, selon notre auteur elle est essentiellement *espérance*, espérance dont la garantie certaine sont les promesses éternelles de Dieu. Dans les deux cas, cependant, une différence très perceptible doit être maintenue entre ce double enseignement et la théorie paulinienne. (Comp. ce qui a été dit sur ce point, p. 432, 433.)

⁴ « Ἰνα... χαρῆτε ἀγαλλιώμενοι, » IV, 13.

CHAPITRE III

L'épître de Jude et la seconde épître de Pierre.

La seconde épître de Pierre, que presque tous les critiques contemporains déclarent inauthentique, n'étant, dans plusieurs de ses parties, qu'une amplification de l'épître de Jude¹, c'est de ce dernier écrit que nous nous occuperons d'abord.

¹ Calvin déjà affirme qu'il ne reconnaît point dans cette lettre la « naturelle phrase » de Pierre, ajoutant que l'auteur, — inconnu, selon lui, — pourrait bien être un disciple de l'apôtre, qui aurait écrit par son commandement. (*Comment. sur le Nouv. Test.*, IV, p. 743, 744.) Quant aux rapports de cet écrit avec l'épître de Jude, c'est à l'épître de Jude que revient, me paraît-il, le bénéfice de la priorité : que le lecteur compare, pour s'en convaincre, les passages suivants, les deux premiers au point de vue du choix des mots, et les deux autres pour l'arrangement des idées.

1^o Jude 12 a, parallèle à 2 Pierre II, 13 b.

Texte de Jude.

« Οἱ τοι... ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες συνενωχούμενοι... »

Texte de 2 Pierre.

« Σπίλοι καὶ μῶμοι ἐντροφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν συνενωχούμενοι... »

Dans une de ces péripécies il y a assurément réminiscence de l'autre : lequel des deux est le texte original ? Je suppose l'antériorité de la seconde épître de Pierre. Jude répétant le participe « συνενωχούμενοι, » le sens de ce mot (faire bonne chère, l'aurait amené à changer le ἀπάταις en ἀγάπαις pour rétablir l'unité. Mais comment expliquer, d'autre part, la transformation du « σπῖλοι » (tache, tare) en « σπιλάδες » (écueil), déviation d'autant plus étrange que σπῖλοι eût fort bien convenu dans le texte de Jude ? Evidemment, l'expression bizarre de ce dernier (σπιλάδες, écueil, rocher) doit être l'original, la tendance d'un copiste ou d'un imitateur étant non de créer des difficultés, mais de les atténuer lorsqu'elles existent ; non de remplacer un mot facile par un terme difficile, mais de faire le changement inverse, d'aplanir les obstacles, d'ôter les aspérités. Dans l'hypothèse de la priorité de la seconde épître de Pierre, il est impossible de comprendre pourquoi Jude a modifié dans le sens indiqué l'original qu'il

I. Le but en est de prémunir les chrétiens contre des hommes pervers qui sévissent dans l'Eglise. Comme cette

utilise. La chose s'explique tout naturellement, au contraire, si la leçon de Jude est le texte primitif. Dans la phrase qui précède, l'auteur de la seconde épître de Pierre vient de parler de l'injustice des faux docteurs (...« *μισθὸν ἀδικίας*, » II, 13 a) ; mais il a dans l'esprit des réminiscences de l'écrit plus ancien, sous la pression desquelles le développement de sa pensée fléchit dans une certaine mesure. L'idée d'injustice n'ayant guère de rapport avec celle d'*agape*, aux mets « *ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν* » il substitue une expression toute semblable par le son, quoique différente par le sens (« *ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν* ») ; puis, au lieu de l'image hardie, mais peu intelligible, de « *σπιλάδες*, » il écrit, toujours en suivant l'analogie vocale, « *σπίλοι* : » quant à « *συννεωχούμενοι*, » ce terme reste le même. Ce qui rend l'influence de Jude sur 2 Pierre encore plus évidente, c'est que ce dernier participe est peu dans le courant de la pensée de la seconde de ces épîtres. Dans Jude 12 a, c'est un mot fort en place, l'auteur parlant d'*agapes* et de repas ; dans 2 Pierre II, 13-15, au contraire, l'idée principale étant celle d'égarément, de tromperie (« *ἀδικίας, ἀπάταις*, » v. 13 ; « *δολοῦντες ψυχὰς*, » v. 14 ; « *καταλείποντες εὐθεῖαν ὁδὸν ἐπλανήθησαν*, » v. 15), la notion de bonne chère (« *συννεωχούμενοι* ») est en quelque sorte un élément étranger qui s'impose à l'auteur sous l'action d'un souvenir qu'il ne parvient pas à bannir de sa pensée. D'un côté donc (Jude), simplicité, unité de conception, images étranges et difficiles ; d'autre part (2 Pierre), deux idées (celle de tromperie et celle de péché sensuel), qui s'entrecroisent sans se fondre, expression plus facile, mais délayée et moins pittoresque : aussi doit-on conclure assez naturellement que la rédaction de Jude est le texte original.

2° Quant à l'ordre des sujets développés, que le lecteur compare, par exemple, Jude, v. 5-7, avec 2 Pierre II, 4-10. Ces deux fragments parallèles énumèrent un certain nombre d'exemples qui attestent la sévérité des jugements célestes. Seulement 2 Pierre adopte une série absolument méthodique ; c'est la suite que donne le récit de la Genèse : châtiment des anges (v. 4 ; Gen. VI, 1-4), déluge (v. 5), Sodome et Gomorrhe. (Vers. 6-8.) Jude, au contraire, parle d'abord des Hébreux se souillant avec les Moabites (v. 5 ; comp. Nomb. XXV, 1-9) ou de quelque autre scène analogue de l'histoire israélite ; puis, revenant en arrière, il mentionne à son tour les anges (v. 6) et Sodome. (Vers. 7.) Si donc 2 Pierre était l'original, on ne comprendrait pas que l'écrivain postérieur (Jude) eût quitté l'arrangement irréprochable que donne la lettre présumée plus ancienne, tandis que tout s'explique dans la supposition contraire, d'après laquelle l'imitateur, frappé du désordre qu'il avait sous les yeux, a voulu rendre l'énumération plus correcte. Il faut ajouter à cela que la conception de Jude, encore ici, est d'une simplicité parfaite, ce qui n'est certes pas le cas de celle que contient le texte parallèle. La péricope de Jude s'attache à flétrir les péchés de la chair, pas autre chose. (Vers. 4, « *ἀσέλγεια* ; » v. 5-7, divers exemples ; v. 8, « *σάρκα μαίνουσιν*. ») Le texte de 2 Pierre II, 1 et suiv., au contraire, présente deux pensées qui se mêlent sans bien s'unir. Aux v. 1-3, la note dominante est celle de la tromperie, idée qui est reprise dans la suite (v. 11-13), puis, incidemment, il est question de

lettre est du reste trop brève pour fournir une doctrine complète, nous nous bornerons, après avoir indiqué ce qu'étaient ces hérésies, à relever quelques points de détail.

Les réprouvés auxquels Jude fait allusion présentent deux caractères : non contents de se livrer à toutes leurs convoitises, ils y ajoutent une incrédulité railleuse, qui renforce ces débordements charnels ¹. Ce sont donc des « impies ², » étrangers à la crainte de Dieu ; « reniant Jésus-Christ » (v. 4), ils font du monde invisible en général l'objet de leurs blasphèmes. (Vers. 8.)

En soi, il est très naturel que la débauche entraîne à sa suite l'athéisme ; car, quand on se conduit de manière à avoir tout à craindre de la justice divine, on a un intérêt évident à nier qu'elle existe ou qu'elle puisse intervenir ici-bas. Ce qu'il y a, néanmoins, de plus odieux encore dans la position prise par ces trompeurs, c'est qu'ils font abus des choses saintes ; « ils changent la grâce de notre Dieu en dissolution ³, » explique à ce propos le texte : quel est le sens de cette

convoitises charnelles. (« ἀσελγείαις, » v. 2, « συνευωχούμενοι, » v. 13.) Même confusion dans la série des exemples tirés de l'histoire biblique. (Vers. 4-10.) Les deux que donne aussi l'épître de Jude, celui des anges (v. 4) et celui de Sodome et de Gomorrhe (v. 6-8) se rapportent à l'impureté ou à des transgressions analogues. Le seul que l'auteur de 2 Pierre ait en propre, celui du déluge (v. 5), est, à vrai dire, le seul aussi qui réponde à la marche générale de sa pensée, ce grand fléau destructeur ayant été le châtiment non des péchés de la chair plutôt que d'autres, mais d'une conduite injuste et coupable devant Dieu. Au fond, dans la seconde épître de Pierre, les deux illustrations empruntées à Jude ne cadrent donc pas avec l'ensemble du texte et semblent, encore ici, s'être imposées sous l'influence de réminiscences de l'autre auteur.

D'une manière générale, les peintures de Jude sont plus simples ; celles de 2 Pierre plus chargées (comp., par exemple, Jude 11 avec 2 Pier. II, 15, 16) et souffrent d'une amplification qui trahit l'imitateur. Enfin il convient de rappeler que, si Jude menace les faux docteurs du jugement divin (v. 14, 15), au temps de 2 Pierre cette perspective de châtiment était devenue elle-même un thème de raillerie (2 Pier. III, 3, 4), ce qui révèle assurément une période plus avancée. De ces points divers de comparaison il ressort donc que l'épître de Jude a, selon toute apparence, l'avantage de la priorité.

¹ « Ἀσελγεία, » v. 4, 8.

² « Ἀσεβεία, » v. 4.

³ « Τὴν τοῦ Θεοῦ ἡμῶν χάριτα μεταπιθέμεντες εἰς ἀσελγείαν, » v. 4.

remarquable expression ? La « grâce de Dieu, » dans le langage biblique, c'est la dispensation en vertu de laquelle le salut est gratuit et ne suppose aucun mérite de l'homme. (Comp. Eph. II, 8.) Or, quand on saisit cette vérité dans un esprit terrestre, on en vient bien vite à justifier tous les désordres : les œuvres sont inutiles, dit-on ; péchons afin que la grâce abonde. Tel semble avoir été le langage que tenaient, pour la ruine de l'Eglise, ces faux docteurs, qui n'hésitaient pas à couvrir leurs péchés en invoquant la doctrine la plus sublime de l'Evangile. En d'autres termes, cette péricope signale et flétrit la tendance *antinomiste*, qui, faisant explosion déjà alors, a souvent reparu depuis dans l'Eglise : on se prévaut de la miséricorde divine pour fouler aux pieds la loi.

Plusieurs exégètes ont pensé retrouver la trace de ces erreurs dans le v. 19, d'après lequel ces hommes condamnables « faisaient des distinctions ¹, » expression d'où l'on a conclu, à cause du contexte ², qu'ils admettaient deux catégories de disciples, les « psychiques » et les « spirituels, » en se rangeant eux-mêmes au nombre de ces derniers pour justifier leur conduite. Ils auraient donc allégué que, si la loi commune est bonne pour le vulgaire, elle ne saurait lier ceux que dirige un principe supérieur : sur quoi Jude leur répondrait que ce sont eux plutôt qui manquent de la vertu divine. Cependant la théorie gnostique qu'on pense trouver ici ne ressort pas nécessairement de ce texte, de même qu'elle n'est pas non plus clairement indiquée dans le reste de l'épître. Le mieux est donc d'interpréter *οἱ ἀποδιορίζοντες* « ceux qui provoquent des divisions, » ce qui conduit à la mention des troubles que devaient produire ces doctrines. Les vices de ces impies, en effet, et plus encore les systèmes par lesquels ils cherchaient à se justifier constituaient un grand péril pour l'Eglise : aussi l'auteur ne ménage-t-il pas ces hérétiques, accumulant les images propres à les accabler.

¹ « *Οἱ ἀποδιορίζοντες.* »

² « *Ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες.* »

(Vers. 12, 13.) A part les quelques exhortations qui viennent à la fin, l'écrit en entier traite de ce sujet, en dehors duquel nous ne relevons qu'un ou deux points isolés dans l'épître.

1^o Le v. 6 a souvent été entendu de la chute de Satan, hypothèse théologique par laquelle on explique l'origine du mal, mais qui n'apparaît nulle part ailleurs dans l'Écriture. Si telle était la portée de ce passage, il serait donc isolé dans la collection canonique ; en voici d'ailleurs le texte : Le Seigneur, déclare Jude, « a réservé pour le jugement du grand jour, enchaînés de liens éternels d'obscurité, les anges qui n'ont pas gardé leur dignité¹, mais qui ont abandonné leur propre demeure. » Cette péricope, néanmoins, d'après d'autres exégètes, fait plutôt allusion à une légende juive sur des esprits célestes qui seraient entrés en rapports avec des filles des hommes, à la suite de quoi Dieu les aurait frappés d'une sentence de jugement. Quelque étrange que semble cette interprétation, elle se fonde sur les raisons suivantes.

a) Le livre d'Hénoch, pseudépigraphe de l'Ancien Testament que Jude cite aux v. 14 et 15 de son écrit, parle de ce péché des anges en termes catégoriques. « Pourquoi, leur dit-il, avez-vous abandonné les saintes hauteurs du ciel, votre demeure éternelle, pour aller vous souiller avec des femmes ? Pourquoi vous êtes-vous épris des filles des hommes, en avez-vous fait des épouses... et avez-vous donné naissance à une race de géants ? » (XV, 2, 3 ; comp. XII, 4.) L'origine de cette légende est sans doute le texte de Genèse VI, 1-4, d'après lequel, quand les hommes se furent multipliés, « les fils de Dieu virent que les filles des hommes étaient belles, et ils en prirent pour femmes parmi toutes celles qu'ils choisirent, » des géants étant nés de cette union criminelle. Comme le terme « fils de Dieu » signifie partout ailleurs dans l'Ancien Testament les *anges* (Job I, 6 ; II, 1 ; XXXVIII, 7 ; Ps. XXIX, 1²), c'est dans ce sens qu'expliquent, à la suite

¹ Ou « leur commencement, » — « τὴν ἐκείνων ἀρχὴν. »

² Les manuscrits des Septante hésitent entre « υἱοὶ τοῦ Θεοῦ » et « ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ. »

des rabbins, plusieurs des anciens Pères de l'Eglise ¹ : Jude, de même, adoptant en cela les idées de son époque, se serait fait l'écho de cette tradition.

b) Si le v. 6 de notre épître se rapporte à la chute des démons, on a peine à comprendre l'opportunité de cette allusion dans le contexte. La révolte de Satan, telle que l'ont représentée les théologiens, est un acte purement spirituel, un abus de liberté dans l'acception la plus haute. En quoi cette désobéissance se rapproche-t-elle des excès attribués aux docteurs antinomistes, dont le trait dominant étaient les vices charnels ? (Vers. 8.) La mention des débauches de Sodome aussi (v. 7) semble bien indiquer que c'est d'impureté que l'auteur veut parler dans la péricope qui précède. (Vers. 6.) Aussi la seconde exégèse que nous avons citée reste-t-elle la plus probable ; en tout cas ce passage ne donne qu'une base incertaine et chancelante à la théorie d'une chute de Satan.

2° Les v. 8-10 de l'épître de Jude rappellent aux disciples une autre tradition, tirée, cette fois-ci, de l'*Assomption de Moïse* (*Ανάληψις Μωυσέως*), ouvrage juif cité à plusieurs reprises par les anciens docteurs et dont un fragment important a été retrouvé récemment dans une version latine ². L'idée que relève notre auteur, c'est que Michel, lorsqu'il contestait avec Satan, ne se permit pas de le traiter avec dédain, mais le tança par ces mots : « Que le Seigneur te réprime. » Jude oppose donc cette modération de l'archange à la jactance des hérétiques, qui, dès qu'on les menaçait de tomber sous le pouvoir du diable à cause de leurs péchés, répondaient par des propos railleurs et se moquaient des puissances invisibles : aussi le texte leur reproche-t-il de « parler d'une manière injurieuse de ce qu'ils ignorent, » et

¹ En particulier Justin Martyr, Clément d'Alexandrie, Tertullien et Cyprien. Comp., outre les commentaires sur le livre de la Genèse, l'ouvrage de Lenormant, *les Origines de l'histoire d'après la Bible*, p. 291 et suiv.

² Voir, pour tout ce qui concerne ce livre, Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, II, p. 630-638 ; W. J. Deane, *Pseudepigrapha*, p. 95 et suiv.

de « se corrompre dans ce qu'ils savent naturellement. » (Vers. 10.)

3^o Un dernier passage enfin (v. 14, 15) mérite d'être relevé, non qu'il présente aucune difficulté, mais parce qu'il nous donne la seule citation d'apocryphes qu'il y ait dans tout le recueil apostolique¹. Le but de cette péricope est de rappeler, avec plus d'insistance et de solennité, la venue du jugement qui doit frapper les impies.

En résumé, l'épître de Jude trahit, sur plus d'un point, des idées judaïques qui révèlent l'origine palestinienne de l'auteur. Au reste, la piété qui s'y exprime est simple et pure. La foi chrétienne est représentée comme un trésor « transmis aux saints², » ou comme le fondement sur lequel grandit l'Eglise (v. 20) ; ce qui était à l'origine un sentiment personnel acquiert ainsi une portée objective : c'est le dépôt sacré des vérités divines qu'il faut maintenir dans leur intégrité. L'épithète qu'ajoute ce même texte³, — naïve dans son emphase, comme l'est souvent le langage populaire, — fait pressentir ce que sera la terminologie ecclésiastique postérieure. Malheur donc, conclut l'auteur, à ceux qui souillent ce glorieux Evangile ! « Pitié, » sans doute, envers les faibles (v. 22), mais énergie et décision vis-à-vis des pécheurs qu'il faut arracher comme des tisons à la flamme (v. 23) : c'est à cette exhortation que se rattache la doxologie finale (v. 24, 25), qui résume avec grandeur le contenu moral et religieux de l'écrit.

¹ Les autres textes analogues du Nouveau Testament ne contiennent que des allusions à la littérature extra-canonique. Pour la citation de Jude (v. 14, 15), comp. Hénoch, I, 9 (édit. Dillmann).

² « Τῇ ἀπαξ παραδοθείᾳ τοῖς ἀγίοις πίστει, » v. 3.

³ « Τῇ ἀγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει, » v. 20. On sait que les Hébreux appliquaient volontiers le mot de « saint » à ce qu'ils vénéraient ; Jude parle donc de la « très sainte foi » comme l'Ancien Testament de l'holocauste ou de l'oblation « très sainte. » (Lév. VI, 10 ; VII, 1 ; X, 17, etc.) Quant à la conception objective de la foi, on en trouve les germes dans des écrits dont l'origine apostolique ne peut être contestée. (Par exemple Gal. I, 23 : « τὴν πίστιν ἣν ποτε ἐπρόκει. ») Seulement ce qui n'est que

II. Quant à la deuxième lettre attribuée à Pierre, postérieure encore à l'épître qui vient d'être analysée, elle nous met en présence d'une génération nouvelle, qui, voyant que le monde continue à exister malgré les espérances ardentes de l'Eglise primitive, tient des propos incrédules et doute des promesses de Dieu. (III, 3, 4.) Ce passage important, le seul de ce genre que donne tout le Nouveau Testament, montre dans notre écrit l'ouvrage le plus tardif de la collection canonique. Autre indice analogue : les lettres pauliniennes sont traitées comme livres sacrés comparables à ceux de l'ancienne Alliance¹ ; en outre, l'auteur reproduit, en les amplifiant, divers passages de l'épître de Jude². Au reste il s'élève, lui aussi, contre les antinomistes, ajoutant même un détail curieux à la caractéristique déjà donnée : ce sont, dit-il, des hommes qui tordent « à leur propre ruine » (III, 16) le sens des Ecritures et en particulier des lettres de Paul, passage qui fait penser à des interprétations illégitimes de la doctrine de la justification par la foi sans les œuvres.

D'autre part, malgré les réminiscences de l'épître de Jude qui ont été citées, l'ouvrage que nous analysons contient plus d'un morceau qui se rapproche de la manière de Pierre³. La note dominante reste celle de l'espérance ; l'écrivain inconnu relève le prix des promesses divines, par la réalisation desquelles, dit-il, le fidèle devient participant de la nature même

très légèrement indiqué dans les épîtres de Paul devient ici la règle : autre indice du changement dans le sens catholique que nous avons signalé.

¹ « Ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφὰς » III, 16. Rien n'indique que l'auteur ait eu sous les yeux une collection complète des lettres de Paul ; mais il semble du moins avoir connu les plus anciennes, ce qu'on peut dire aussi de l'épître de Barnabas. (Comp. Holtzmann, *Einf. in das N. T.*, p. 111.) Je rappelle en outre que ce dernier écrit (date probable, entre 96 et 125), en citant selon toute apparence un texte de l'évangile de Matthieu, l'introduit par la formule « ὡς γέγραπται. » (C. 4.)

² Voir à la note des pages 479-481.

³ Ces éléments anciens ont été relevés avec beaucoup d'insistance par B. Weiss, *die petrinische Frage*, dans les *Theol. Stud. u. Krit.* de 1866, 2^e cah., p. 255-308 ; comp. *Bibl. Theol. des N. T.*, § 112.

de Dieu ¹. Cette expression remarquable est spéciale à notre épître ², bien que l'idée se retrouve ailleurs dans le Nouveau Testament ³. La direction générale étant ainsi donnée, les lecteurs sont exhortés à « affermir leur vocation » pour l'entrée dans le royaume céleste. (I, 10, 11.) L'auteur les met surtout en garde contre l'apostasie (II, 20, 21 ; III, 17 ; comp. Hébr. VI, 4-6), leur déclarant que, si la venue de Jésus semble tarder, ce qui est pour plusieurs un thème de railleries, c'est parce que l'Eternel use de miséricorde et veut laisser à tous le temps de la repentance : alors, dit-il, le jour du Seigneur venant « comme un voleur, les cieux passeront avec fracas, les éléments embrasés se dissoudront et la terre avec les œuvres qu'elle contient sera consumée. » (III, 10 ; comp. Marc XIII, 24, 25.) Redoutable catastrophe, dont la perspective doit pousser les disciples « à la sainteté de la conduite » (v. 11, 12), en fortifiant aussi leur espérance par l'attente de « nouveaux cieux et d'une nouvelle terre où la justice habitera. » (Vers. 13.) Ces fragments montrent donc qu'il y a dans notre épître des paroles pleines de sérieux et des leçons pénétrées d'un esprit vraiment évangélique : aussi peut-on supposer que l'auteur a eu en main, sinon quelque écrit sorti de la plume de Céphas, du moins des renseignements authentiques puisés dans les souvenirs encore vivants de la prédication forte et virile de cet apôtre.

En résumé, les lettres que nous venons de parcourir inaugurent sans contredit un genre nouveau dans la littérature biblique. Le fait qu'elles s'adressent à des portions considérables du monde chrétien ⁴ suffirait, à lui seul, pour leur donner une physionomie spéciale. L'idée de l'unité de l'Eglise

¹ « *Θείας κοινωνοὶ φύσεως*, » I, 4.

² Il en est de même du mot *ἐπίγνωσις* (I, 2, 3, 8 ; II, 20), qui est étranger à la première épître de Pierre.

³ 1 Pier. I, 23 ; Hébr. XII, 10 ; passages dont le contenu n'est pourtant pas identique.

⁴ On remarquera que cette tendance catholique se dessine surtout chez ceux de ces auteurs qui s'éloignent le plus de l'époque des origines. (Jude, 2 Pier. ; comp. 1 Pier.)

s'affirme, ce qui était déjà le cas lors de la rédaction des épîtres pauliniennes (1 Cor. XII, 12, 13 ; Rom. XV, 26, 27 ; Eph. IV, 4-6), mais ce qui se manifeste ici dans la pratique et par le contenu d'une prédication destinée d'emblée à la généralité des chrétiens. Je rappelle en outre que le caractère catholique de ces écrits s'exprime dans les particularités doctrinales qui ont été relevées, dans une conception de la vie chrétienne saisie comme étant avant tout obéissance, dans une théorie de la foi moins profonde assurément, mais plus populaire et plus intelligible que celle du paulinisme, en un mot dans cet ensemble de coutumes et de croyances par lesquelles le catholicisme est à bien des égards l'héritier de la piété israélite, telle que l'Evangile la détermine et l'accomplit. Au reste, l'unité d'esprit que révèle l'existence des épîtres catholiques n'est pas seulement un principe doctrinal ; elle s'affirme triomphalement au sein d'épreuves cruelles dont le contre-coup se fait surtout sentir dans le nouveau livre qui s'offre maintenant à notre étude.

QUATRIÈME SECTION — L'APOCALYPSE

Le Nouveau Testament contient trois ouvrages que l'ancienne Eglise attribue à saint Jean : le quatrième évangile, les épîtres, — qu'on peut grouper en un seul tout, vu l'extrême brièveté des deux petites, — et enfin l'Apocalypse. Les savants sont généralement d'accord pour rapprocher les épîtres de l'Evangile ¹ ; quant à l'Apocalypse, elle présente au premier abord de telles différences, que bon nombre de manuels la rangent au nombre des livres judéo-chrétiens. On sait que Baur se prévaut du caractère johannique de cet écrit pour attaquer le quatrième évangile. D'après ce critique, la Révélation de Jean serait même le seul document authentique de la tendance des douze, directement hostile à celle de l'apôtre des Gentils. Reuss traite de l'Apocalypse, comme de l'épître de Jacques, avant de parler de la doctrine de Paul, dans un livre qu'il intitule *la Théologie judéo-chrétienne* ; mais cet exégète proposant comme date de composition de la Vision de Patmos l'an 68 de notre ère ², la position qu'il adopte est manifestement incorrecte. D'autres enfin, Immer, par exemple, utilisent l'Apocalypse comme document du judéo-christianisme postérieur à saint Paul ³. Je ne reviens pas ici sur les

¹ La plupart n'admettent même qu'un seul auteur ; lire la discussion de ce point dans Holtzmann, *Einkl. in das N. T.*, p. 491, 492.

² *Hist. de la théol. chrét.*, I, p. 431.

³ Immer : « Das nachpaulinische Judenchristenthum. » (Epître de Jacques, Apocalypse.) — Dans un sens analogue, B. Weiss, qui groupe en une même section l'épître aux Hébreux, dont il admet le caractère judéo-chrétien (§ 111), la deuxième épître de Pierre, l'épître de Jude et l'Apocalypse.

remarques qui ont été présentées au sujet de ce mot de judéo christianisme et de l'abus qu'on en a fait de nos jours : la suite de cette étude montrera si vraiment cette tendance se retrouve dans les visions de l'Apocalypse.

Avant d'aborder, cependant, le contenu de ce livre obscur et étrange, il faut donner au préalable quelques indications sur l'auteur. Assurément, l'hypothèse de l'apostolicité ne peut être démontrée irréfutablement ; à certains égards elle soulève même de graves difficultés ¹ ; mais la couleur johannique de plusieurs parties de la Révélation n'en doit pas moins frapper le lecteur non prévenu, outre que la théorie traditionnelle peut alléguer en sa faveur des témoignages remontant jusqu'à la plus haute antiquité chrétienne. Justin Martyr, Irénée, Tertullien ² sont unanimes pour attribuer l'Apocalypse à Jean, le fils de Zébédée ; et lorsque des doutes commencent à se produire dans l'Eglise, c'est pour des raisons dogmatiques, ainsi que Denys d'Alexandrie le reconnaît sans détours ³. Reste l'argument de fond et le contraste très réel qu'il faut reconnaître entre la Vision de Patmos et le quatrième évangile. Mais cette diversité donne-t-elle le droit d'affirmer, comme le fait un critique contemporain, que « jamais, et dans aucun cas ces deux pensées n'ont existé simultanément chez le même individu, » et que « jamais et dans aucun cas l'histoire ne doit confondre ce que la psychologie sépare ⁴ ? » C'est à notre étude subséquente qu'il appartiendra de répondre à la question posée en ces termes ⁵. Qu'il suffise de faire remarquer que certaines divergences de vues peuvent fort bien se produire chez un même écrivain, qu'il serait injuste et même absurde d'imposer d'avance à un homme de la valeur de Jean un mode de penser absolument uniforme, et que la différence de style

¹ Comp. I, p. 163, 164.

² Justin Martyr, *Dial. c. Tryph.*, c. 81 ; Irénée, *C. haer.*, V, 30 (Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 8, 5) ; Tertullien, *C. Marc.*, III, 14.

³ Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 24 et 25.

⁴ Reuss, *ouvr. cit.*, II, p. 376.

⁵ Comp. ce qui en a été dit, I, p. 164-165.

qui sépare les deux ouvrages s'explique aussi dans une certaine mesure, si l'on admet qu'ils appartiennent à deux périodes suffisamment éloignées de la vie de l'apôtre.

Au reste, la théologie biblique a moins à se préoccuper en détail du problème critique que de la place à assigner à ce livre dans le développement de la pensée chrétienne des premiers âges. S'il est sorti de la plume d'un personnage inconnu ¹, l'historien garde toute liberté pour en fixer la date d'après le contenu des visions elles-mêmes, qui sont, comme le montrera la suite de cette étude, très catégoriques sur ce point. Mais dans la supposition, — plus probable à mon avis ², — de l'origine apostolique, la critique semble liée par une tradition qui ferait de l'Apocalypse le plus récent — à part la deuxième épître de Pierre — de tous les livres du Nouveau Testament. Si donc on identifie le prophète avec l'apôtre Jean, à quel moment placer la Révélation dans le cours de cette longue carrière ? ou puisque deux termes seulement sont en présence, faut-il opter en faveur de l'époque néronienne ou pour le règne de Domitien ? Outre des considérations moins importantes dans le détail desquelles je n'entre pas, on avance les arguments suivants à l'appui de cette dernière hypothèse ³.

a) Le témoignage d'Irénée d'abord, écrivain mieux placé, dit-on, que beaucoup d'autres pour être renseigné sur la vie de l'apôtre. Toutefois non seulement cette attestation n'est pas certaine ⁴, mais si même elle est admise, elle se heurte contre

¹ Jean le presbytre, ou quelque autre. (I, 9.)

² Comp. Justin Martyr, *Dial. c. Tryph.*, c. 81 ; Irénée, *C. haer.*, V, 30 (Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 8, 5) ; Tertullien, *C. Marc.*, III, 14.

³ Par exemple, F. Godet, *Etudes bibliques. Nouv. Test.* (1874), p. 370 et suiv.

⁴ « *Εἰ δὲ ἔδει ἀναφανδὸν ἐν τῷ νῦν καιρῷ κηρύττεσθαι τοῦνομα αὐτοῦ, οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνον ἐωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς.* » (*C. haer.*, V, 30, 3 ; Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 18, 3 ; V, 8, 5.) On admet en général qu'il faut sous-entendre, comme sujet de *ἐωράθη*, ἡ ἀποκάλυψις. Cependant cette liaison n'est pas indiquée d'une manière certaine par le contexte, et tel n'a pas été en tout cas l'avis du traducteur latin d'Irénée, qui écrit non *visa est*, ce qui, dans cette hypothèse, eût été de rigueur, mais *visum est* (scil. τὸ θήριον). Puisqu'il s'est donc attribué le

d'autres indications contraires ¹, qui rendent bien chance-lantes les théories critiques construites sur ce fondement-là.

b) La différence dans la situation faite à l'Eglise par les deux souverains en question fournit une seconde preuve à l'appui de l'idée traditionnelle. On fait remarquer à ce propos que, sous le règne de Néron, la persécution fut plutôt restreinte à la ville de Rome, et qu'en outre elle se déclina avec une violence extrême ; les chrétiens étaient immédiatement mis à mort. Au temps de Domitien, au contraire, l'épreuve infligée aux disciples fut plus étendue, mais moins sanglante. Beaucoup d'entre eux furent bannis dans des îles désertes, châ-timent identique à celui que mentionne l'auteur de la Vision. Néanmoins il faut répondre à cela que l'exil de Patmos reste un fait isolé même dans l'Apocalypse ². Partout où il est question des martyrs, le prophète décrit ou suppose leur fin violente ; de plus c'est Rome, « la ville aux sept col-lines, » qu'il représente comme « ivre du sang des saints » (VI, 10 ; XVI, 6 ; XX, 4 ; XVII, 6, 9, 18 ³), autant de détails qui, convenant surtout à la persécution de Néron,

droit de changer le sujet de la phrase, on ne voit pas ce qui interdirait à la critique moderne de faire de même, d'autant que, si l'on sous-entend après *ἐωράθη*, non *ἡ ἀπο-κάλυψις*, mais *ὁ Ἰωάννης*, on éclaire, du coup, le sens de toute la péricope. Irénée venant de montrer, en effet, que Jean seul aurait pu expliquer le chiffre mystérieux qu'il emploie (Apoc. XIII, 18), l'essentiel n'était donc pas, dans ce raisonnement, d'établir la date de la vision, — attendu que celle-ci omet précisément de nous fournir la solution désirée, — mais bien de rappeler jusqu'à quel temps avait vécu (ou « avait été vu ») l'apôtre, seul compétent pour donner la clef de l'énigme qu'il pose dans son écrit.

¹ Epiphane place l'exil de Patmos sous Claude (*Haer.*, LI, 12), ce qui est mani-festement inexact. Tertullien, lui, le met au temps de Néron. (*De praescript. haeret.*, c. 36 ; comp. Jérôme, *C. Jovin.*, I, 26.)

² J'ajoute que l'historicité de la tradition ecclésiastique qui s'y rapporte est à bon droit suspecte. (Voir M. Krenkel, *der Apostel Johannes*, Berlin, 1871, p. 345). — Au fond, Apoc. I, 9 parle d'un « témoignage, » mais non pas nécessairement d'un exil.

³ Rien n'empêche d'ailleurs de supposer que la persécution s'étendit de là jusqu'aux provinces (comp. Ramsay, ouv. cité, p. 245), quoique, d'après l'Apocalypse (II, 9, 10, 13), elle semble y avoir été moins violente que dans la résidence même de l'empe-reur. (XVII, 6.) Cette situation faite aux Eglises d'Asie vers la fin du règne de Néron (années 64 à 66) correspond assez bien à celle que nous présente la première épître

font que l'argument se retourne en réalité contre ceux qui le présentent.

c) L'état spirituel des sept Eglises d'Asie, allègue-t-on enfin, trahit une époque postérieure. A l'appui de cette thèse on rappelle que, dans les écrits que Paul adresse à ces communautés (Col., Eph.), il ne leur reproche aucun écart de conduite ou de doctrine. Et peu d'années plus tard (vers 68) elles se seraient relâchées au point qu'Ephèse est déclarée déchue de ses premières œuvres, et Laodicée prête à être « vomie de la bouche » du Seigneur ! (Apoc. II, 4, 5 ; III, 16.) Il y a là, dit-on, impossibilité morale ; un tel état de choses suppose sans contredit une période plus avancée, ce qui rend inadmissible la composition de l'Apocalypse sous Néron. — Encore ici, cependant, il est aisé de faire la contre-partie de cette preuve : que le lecteur tienne compte seulement des données que nous fournit la littérature apostolique. Quelque temps après la fondation des Eglises d'Asie, Paul prévoit l'invasion de théories perverses et dangereuses dans leur sein. (Act. XX, 29, 30 ; en l'an 58.) Un peu plus tard, ces erreurs ont pris pied, ce que montre l'épître aux Colossiens (de 58 à 60), avec la polémique vigoureuse que dirige cet écrit contre les hérétiques. (II, 4-23.) Dans les années 63 à 67, date des épîtres Pastorales, le mal s'est accru d'une manière inquiétante et redoutable. (1 Tim. I, 6-11, 19, 20 ; IV, 1-3 ; VI, 3, 20, 21 ; 2 Tim. II, 14-21 ; III, 1-9, etc.) Quoi d'étonnant dès lors dans la situation que révèle l'Apocalypse ? N'assistons-

de Pierre, qui fut précisément adressée aux chrétiens de ces contrées (I, 1), et qui par conséquent tient compte avant tout de leurs circonstances et de leurs besoins. L'auteur de l'Apocalypse, au contraire, après l'insertion des sept lettres du début, ne tarde pas à élargir son cadre en se transportant par la pensée au centre de la persécution : de là le ton plus véhément qu'il adopte dans son livre, et qui s'explique en outre soit par la forme et le but spécial de la vision, soit surtout par l'impression d'horreur qu'avait produite apparemment le martyre de Pierre et de Paul, survenu dans l'intervalle entre la composition des deux ouvrages. (Comp. la distinction de « τῶν ἁγίων » et de « τῶν μαρτύρων » dans XVII, 6 ; au sujet du sens de « μαρτυρία, » lire, par exemple, I, 9 ; XI, 3 : ce mot pourrait donc bien s'appliquer, dans XVII, 6, aux apôtres.)

nous pas à un développement régulier, ininterrompu, rapide dans l'affaiblissement des principes chrétiens ? Or, il faut remarquer que cet état de choses, naturel et explicable sous Néron, deviendrait incompréhensible à la fin du premier siècle, alors que le travail du dernier survivant de la période apostolique avait produit, disent les mêmes critiques que je combats, un essor magnifique de l'Évangile. « Le plus beau monument du passage de Jean dans ces contrées, écrit M. F. Godet ¹, par exemple, c'est la maturité de foi et de vie chrétiennes à laquelle furent élevées par son ministère les Eglises d'Asie, » influence bénie qui doit, d'après cet exégète, s'être prolongée encore plus tard. Et c'est au terme de cette activité que Laodicée aurait été tiède et languissante, et qu'Ephèse même, résidence de l'apôtre, « déchue de son premier amour », serait menacée de la ruine ! N'est-ce pas bien ici qu'il faut parler d'impossibilité morale ? Au fond, la seule époque répondant aux peintures de la Révélation est celle qui se place entre les travaux de Paul et l'essor du ministère de Jean, ce qui nous ramène au temps de la grande persécution néronienne ².

¹ *Comment. sur l'év. de Jean* (3^e édit.), I, p. 78.

² Quant aux autres détails relevés en faveur d'une composition tardive (F. Godet, *Etudes bibliques*, p. 373-377), rien n'indique que les « anges » mentionnés aux ch. II et III soient identiques à des évêques. Il faut plutôt y voir, me paraît-il, une représentation symbolique de l'Eglise (comp. II, 7, 11, 17, 29), de même que, dans la suite du livre, d'autres « anges » personnifient les forces divines ou l'adoration des saints (VIII, 1 et suiv. ; XIV, 18 ; XVI, 5). La distinction de I, 20, de son côté, est strictement conforme aux idées de la théologie juive, qui tantôt identifie les anges avec les peuples qui en dépendent, tantôt semble admettre une certaine séparation. (Voir Weber, *die Lehren des Talmud*, p. 165.) — De même l'expression « celui qui lit » (I, 3) ne dépasse en rien les limites de la période des origines, où les écrits des apôtres étaient lus dans l'assemblée (Col. IV, 16), ce qui suppose l'existence, sinon la fonction permanente, d'un lecteur. — Autre argument : le dimanche étant mis à part, dans plusieurs parties du monde chrétien, dès avant la ruine de Jérusalem (I Cor. XVI, 2 ; Act. XX, 7), rien n'oblige à admettre qu'on n'ait pu lui donner, déjà alors, le nom de « jour du Seigneur, » puisque, après tout, l'assertion contraire (*argumentum a silentio*) demeure toujours gratuite. — Enfin la manière dont l'auteur parle des Juifs (II, 9 : III, 9) n'a rien absolument d'insolite, vu qu'elle ne fait que reproduire, sous une forme empruntée au symbolisme du livre, la sévérité des appréciations de saint Paul. (I Thess. II, 15, 16.)

Ce résultat, qu'admettent de nos jours plusieurs critiques ¹, est confirmé par d'autres indices encore.

a) Le voyant dépeint le temple de Dieu comme existant à l'heure où il écrit son livre (XI, 1), d'où il ressort que la ruine de la ville théocratique était encore à venir ².

b) L'auteur de l'Apocalypse affirme avec force la proximité de la « parousie » du Seigneur ³, ce qui s'explique mieux avant l'an 70 qu'à la fin du premier siècle, alors que les croyances à cet égard tendaient à se modifier dans l'Eglise. (Comp. 2 Pier. III, 3, 4.)

c) Au temps de la Révélation de Jean, le judaïsme persécutait les disciples. (II, 9, 10.) Or, sous Domitien, les Israélites ayant été, tout comme les chrétiens, exposés aux violences du pouvoir ⁴, une telle situation ne se comprend pas à cette époque. Elle s'explique fort bien, au contraire, sous Néron, vu que l'impératrice Poppée, favorite de l'empereur, protégeait alors les Juifs, dont elle partageait peut-être même les croyances ⁵. En outre, la guerre d'affranchissement venait

¹ Par exemple : Farrar, *the Early Days of Christianity* (popular edition, 1884), p. 404 et suiv. ; Beyschlag, *Neutest. Theol.*, II, p. 344, 345 ; G. Fulliquet, *la Pensée religieuse dans le Nouveau Testament*, p. 448 et suiv., 465, 466.

² On a souvent éludé cette conséquence en alléguant que, d'après la conception de l'apôtre, le sanctuaire aurait été reconstruit ; mais cette exégèse, à mon avis, ne peut que difficilement être admise. a) D'abord, pour être rebâti, le temple aurait dû être auparavant détruit, tandis qu'aucun texte n'indique que l'auteur ait eu connaissance de cette ruine. b) Si Jean, rédigeant son ouvrage après l'an 70, s'est représenté le sanctuaire réédifié dans l'avenir, cette restauration se place tout naturellement au temps du règne glorieux du Messie (XX, 4) ; or, encore ici, l'Apocalypse ne mentionne absolument rien de semblable. c) Plus tard, au contraire, lorsque le voyant contemple la Jérusalem céleste, il déclare qu'il n'y a plus de temple en elle (XXI, 22) : donc l'édifice décrit dans XI, 1 comme étant encore debout est bien le sanctuaire historique, notice qui nous transporte avant l'an 70.

³ « *Ὁ καιρὸς ἐγγύς* » (I, 3 ; XXII, 10) ; « *Ἄ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει* » (I, 1 ; XXII, 6) ; « *Ἐρχομαι ταχύ* » (III, 11 ; XXII, 7, 20). Qu'on traduise ce dernier mot par *bientôt* ou par *vite*, le résultat est le même ; car lorsqu'un ami absent promet de revenir *bien vite*, cela revient à dire qu'il sera là *bientôt*.

⁴ Dion Cassius, LXVII, 14.

⁵ Josèphe l'appelle « *θεοσεβής* » (Ant. XX, 8, 11).

d'éclater en Palestine¹, ce qui pouvait amener les insurgés, exaspérés par la haine et par le fanatisme, à maltraiter les disciples de Jésus lorsqu'ils en rencontraient² : de là les allusions et les menaces dirigées contre eux par le prophète.

d) Il faut ajouter que, si l'Apocalypse et le quatrième évangile sont sortis de la plume du même auteur, la comparaison du style oblige à admettre l'antériorité de la Vision de Patmos, dont le langage est rude et chargé d'hébraïsmes, tandis que celui de l'évangile est plus coulant, ce qui se comprend mieux si celui de ces livres dont le grec est le moins pur appartient aux premiers temps du séjour de Jean en Asie.

Resterait à aborder la question de l'unité de ce livre, vivement discutée de nos jours. Comme je me suis expliqué ailleurs très nettement sur ce point, je me borne à renvoyer le lecteur à mon étude³. Non que l'exégèse conservatrice soit

¹ Le général des troupes romaines, Vespasien, envahit la Galilée en 67. (Schürer, I, p. 510 et suiv.)

² C'est ce qu'ils firent précisément lors du soulèvement de *Barchokeba* sous Adrien (132-135). (Justin Martyr, *Apol.*, I, c. 31 ; Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 8, 3, 4.) Peut-être est-ce à cette hostilité des Juifs que Clément Romain fait allusion, lorsqu'il attribue à la jalousie (« διὰ ζήλον ἁδίκων ») la mort de Pierre et de Paul à Rome (*1^{re} ép. aux Cor.*, c. 5). Le livre des Actes nous montre comment les défenseurs de Moïse savaient agir au besoin sur l'autorité romaine. (XVII, 1-9.) De là les persécutions infligées aux Eglises d'Asie (Apoc. II, 9, 10, 13), bien moins sévères d'ailleurs, d'après la description du prophète, que celles qui eurent pour théâtre le siège du pouvoir impérial. (XVII, 6.)

³ On sait que ce débat a été provoqué par l'hypothèse de M. Vischer, d'après laquelle l'Apocalypse serait juive pour le fond avec quelques retouches chrétiennes. (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, II^e vol., 3^e cah., 1886.) Lire à ce propos, dans la *Revue de théologie et de philosophie* de Lausanne, les travaux de MM. E. Ménégoz (1887, mars, p. 168-189) ; J. Bovon (juillet, p. 329-362) ; A. Sabatier (novembre, p. 553-587). Comp. en sens divers : de Pressensé, *le Siècle apost.*, II, p. 329 et suiv. ; Beyschlag, *die Apoc.*, dans les *Stud. u. Krit.* de 1888, 1^{er} cah., p. 102 et suiv. (favorable à l'unité) ; A. Frey, *Interprétation de l'Apoc. de saint Jean* (Genève, 1889) ; Fr. Spitta, *die Offenbarung des Johannes* (Halle, 1889, analyse très serrée, distingue deux apocalypses juives, p. 313 et suiv., 415 et suiv., 489-500) ; Hilgenfeld, même sujet dans la *Zeitschrift f. wissenschaftl. Theol.* de 1890, 4^e cah., p. 385 et suiv. (maintient, autant que faire se peut, les vues de l'école de Baur) ; Schmidt, *Anmerkungen über die Composition der Offenbarung Johannis* (Freiburg in Br., 1891) ; H. Holtzmann, *die Controverse über Einheitlichkeit und Quellenverhältnisse der*

jamais parvenue à établir avec rigueur et jusque dans le détail la suite des idées. Il se peut que, le fond de l'ouvrage étant d'un auteur chrétien contemporain de la ruine de Jérusalem, — selon toute vraisemblance, de l'apôtre Jean lui-même, ce qui expliquerait le témoignage de la critique externe, — l'écrit primitif ait été remanié et chargé de retouches sous l'influence de l'eschatologie juive (surtout aux ch. XI et XII). Assurément les interpolations sont trop fréquentes dans les livres analogues de ce temps, et les copistes usaient de trop de libertés pour qu'on puisse écarter péremptoirement cette hypothèse. Que le voyant, du reste, se soit nourri de la littérature apocalyptique de son peuple, et qu'il lutte contre des réminiscences qui s'imposent à lui sans se fondre toujours dans le corps de son ouvrage, c'est ce qui a été fortement démontré par les travaux de critique et d'exégèse les plus récents. Cependant, même au travers de ces obstacles qui, par moments, se dressent comme des blocs pour barrer le chemin, la marche se poursuit et la pensée progresse ; voilà ce que j'essaierai d'établir par l'exposé du contenu du livre, ce qui est le seul moyen de s'orienter en quelque mesure dans ce sujet obscur et difficile entre tous.

Apocalypse, dans les *Jahrbücher f. prot. Theol.* de 1891, 4^e cah., p. 520-544 (résumé lumineux des polémiques récentes et de l'état de la question). Dernièrement encore, la théorie de M. Vischer a été très vivement réfutée par un spécialiste en matière d'apocalyptique juive, M. J. Thomson (*Books which influenced our Lord and his Apostles* ; Edimbourg, 1891, p. 461 et suiv.). Comp., dans le même sens, Ramsay, *the Church in the Roman Empire*, p. 298.

CHAPITRE PREMIER

Eschatologie.

Deux remarques préalables avant d'aborder l'étude analytique.

1° On considère souvent la Révélation de Jean comme une vision tombée en quelque sorte du ciel, et qui décrit les événements lointains de l'avenir bien plus qu'elle n'exprime les convictions personnelles de l'apôtre. Sur plus d'un point, cependant, cette appréciation demande à être rectifiée. De fait, si l'on pénètre dans le contenu de l'ouvrage, il est facile d'y reconnaître des traces très perceptibles de l'activité, des idées et même des lectures favorites de l'auteur. Nombre de détails sont empruntés presque sans changement au canon israélite, ainsi la description dramatique et saisissante de la chute de Babylone ¹. Or, est-il naturel de supposer que, dans ces fragments parallèles, les expressions et les images du texte hébreu aient été révélées tout à nouveau au prophète, et qu'en imitant Ezéchiel, par exemple, Jean ait travaillé comme un scribe docile sous la seule dictée de l'Esprit-Saint ? D'une manière générale, le Seigneur a-t-il manifesté miraculeusement aux écrivains bibliques même ce qu'ils ont pu savoir à la suite de leurs recherches ? De telles répétitions seraient assurément peu dignes de la sagesse divine, et ce n'est pas non plus honorer le Dieu de l'Evangile que de les lui attri-

¹ Apoc. XVIII ; comp. Ezéch. XXVI, XXVII (ruine de Tyr).

buer. Si donc l'Apocalypse reproduit en plus d'un cas le contenu des anciens oracles prophétiques, on peut conclure de là que l'auteur s'était nourri de l'étude du recueil israélite, dont il subit l'influence dans sa manière de saisir et d'exprimer les visions qu'il présente. D'ailleurs son activité personnelle se montre non moins certainement dans l'art avec lequel il enchaîne les parties de son poème, ainsi que le lecteur s'en convaincra sans peine par l'analyse que nous en allons donner.

D'un autre côté, l'action de l'élément divin ne saurait être niée. Jean nous parle en interprète de la pensée céleste ; c'est un messager que Christ envoie à ses frères ; lors donc qu'il affirme avoir reçu de Jésus la « révélation » qu'il communique (I, 1), rien ne nous autorise à considérer ce mot comme une vaine figure : l'enseignement contenu dans ce livre est bien celui d'un prophète, qui s'adresse aux disciples avec un avertissement du Seigneur. Loin de s'exclure ou de se contrarier, le divin et l'humain s'appuient et se complètent ici comme ils le font toujours dans l'œuvre rédemptrice. Christ accorde à son serviteur une vision correspondant à la situation critique où se trouvait alors l'Eglise ; mais le Sauveur fait connaître sa pensée de telle sorte que la forme de l'Apocalypse est déterminée soit par les circonstances de l'époque, soit par l'état psychologique et la situation personnelle du voyant.

Au reste, l'histoire apostolique déjà nous fournit un exemple curieux du même genre. C'était aux premiers jours des communautés de Palestine. Aveuglés par les préjugés de leur race, les chrétiens juifs répugnaient à ouvrir les portes du christianisme aux Gentils : pour les y amener, il ne fallut rien moins qu'une intervention céleste. Pierre donc, le chef des douze, eut une vision dont les détails sont soigneusement notés par le texte, ce qui nous permet d'en apprécier les caractères et la valeur. Vers la sixième heure, l'apôtre, — qui « avait faim, » — se tenait en prière pendant qu'on lui préparait sa nourriture (Act. X, 9, 10) ; c'est alors que, tombant

soudain en extase, il vit une nappe remplie d'animaux de toutes sortes descendre du ciel jusqu'à lui. L'idée de ce symbole était certes grande et élevée, puisqu'il s'agissait du salut du monde par la conversion des païens ; et pourtant on ne peut nier la relation qui existe entre la forme de cet enseignement et les dispositions de l'apôtre. Non seulement la distinction qu'il établit, dans la réponse qu'il donne, entre ce qui est pur et impur (v. 14, 15) manifeste ses doutes et l'incertitude doctrinale où il était ; mais même l'état physique mentionné par le récit n'est assurément pas sans influence, car on peut supposer que si Pierre avait été rassasié, au lieu d'attendre au contraire son repas, il n'aurait pas ouï la voix lui crier : « Lève-toi, tue et mange. » (Vers. 13.) Dieu lui aurait dévoilé sa pensée ; seulement cette vérité se serait revêtue d'une expression mieux appropriée à la situation du moment. En conséquence, toute vision supposant des circonstances historiques ou personnelles dont elle porte la marque, nous aurons à tenir soigneusement compte de cette observation, qui en appelle à son tour une seconde.

2^o Comme son nom l'indique, le but de l'Apocalypse est de soulever le voile ¹ qui recouvre les mystères de l'histoire aux yeux du peuple de l'Alliance ². Si donc le prophète se complaît dans la description des scènes tour à tour grandioses et terribles des derniers temps, ce n'est certes pas pour satisfaire une vaine curiosité, ni même directement pour l'instruction des générations futures. L'ouvrage de Jean trahit, au contraire, une situation spéciale, car le voyant s'adresse à certaines Eglises qu'il énumère et qu'il caractérise dans son prologue, et d'une manière générale à tous les chrétiens de

¹ « Ἀποκαλύπτειν. »

² Pour l'étude de ce genre littéraire chez les Juifs, lire, par exemple : Stapfer, *la Palestine au temps de Jésus-Christ* (3^e édit.), p. 230-237 ; Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, II, p. 611 et suiv. ; J. Thomson, *Books which influenced our Lord and his Apostles*, p. 93 et suiv. ; 193 et suiv. ; 363 et suiv. ; W. Deane, *Pseudepigrapha*, p. 49 et suiv.

son époque, afin de les préparer à la venue très prochaine du Seigneur.

a) En premier lieu, ce qui ressort, en effet, de l'analyse du livre, c'est que la Révélation de Patmos parut à la suite de cruelles persécutions infligées aux disciples. (II, 3, 10 ; VI, 9-11 ; VII, 14 ; XVII, 6, etc.) Les témoins de Jésus-Christ sont devenus des *martyrs*¹, qui ont scellé de leur sang leur attachement à l'Evangile. Et la puissance qui les opprime, c'est « Babylone, » la grande cité de la terre, la reine des monarques et des nations. (XVII, 6, 18.) Le temps n'est donc plus où Paul pouvait représenter le pouvoir impérial comme « retenant » l'explosion du mal dans le monde², comme faisant obstacle au règne haïssable de l'Antechrist. Rome, la civilisatrice, après avoir recouvert les chrétiens de sa protection souveraine, s'est retournée contre eux pareille à une bête fauve ; aux yeux du prophète qui la contemple, elle est la grande prostituée, « ivre du sang des saints et des témoins de Jésus. » (XVII, 1, 6.) N'est-il donc pas naturel de voir dans ces fragments la peinture indignée de la première grande persécution infligée à l'Eglise, ce qui porterait la date de composition du livre sous le règne du successeur de Néron ? (Du 9 juin 68 au 15 janvier 69 ; comp. XVII, 10.) Haletants sous le poids des souffrances qui les frappaient et des menaces toujours suspendues sur leurs têtes, les disciples avaient senti se réveiller, avec une intensité nouvelle, l'ardent désir de la venue libératrice du Sauveur.

b) Tel est, en effet, le second caractère à signaler dans la Révélation de Jean, dont la note dominante est l'attente passionnée du retour de Jésus-Christ dans la gloire. (I, 1, 3 ; III, 11 ; XXII, 6, 7, 10, 17, 20.) De graves événements, toutefois, doivent se produire dans l'intervalle. Impatients, les

¹ « *Οἱ μάρτυρες*, » XVII, 6. Ce mot ne saurait cependant recevoir, dans ce passage, le sens étendu qu'il a pris dans la suite (comp. la note de la p. 493) ; nous n'avons ici que le germe de l'idée qui s'est développée plus tard.

² « *Τὸ κατέχον*, » 2 Thess. II, 6.

martyrs intercèdent pour que la crise soit accélérée par le Seigneur (VI, 10) ; mais il leur est enjoint « de se tenir en repos quelque temps jusqu'à ce que soit complet le nombre de leurs compagnons de service. » (Vers. 11.) Combien d'années durera cette période d'épreuve ? L'auteur ne le dit pas au juste : le message et l'avertissement qu'il apporte de la part de Dieu à ses frères, c'est qu'il faut persévérer jusqu'au terme, même au travers des souffrances à venir qui sont décrites, le but de l'ouvrage restant pratique, malgré ce qu'il y a d'obscur dans les peintures étranges qu'il donne et dont il nous reste à montrer l'enchaînement.

Après le titre du livre (I, 1-3), Jean débute par sept épîtres adressées à des Eglises d'Asie. Ces communautés, dont l'état spirituel est le point de départ historique de la vision, se divisent en deux séries. La première, comprenant les nombres impairs (1, 3, 5, 7), présente le triste tableau d'une vie chrétienne atténuée et qui penche déjà vers la ruine : encore faut-il signaler une gradation marquée dans ce développement du mal. L'Eglise d'Ephèse, qui vient d'abord, est réprimandée assurément, mais avec douceur et même avec tendresse, car il y a en elle de la persévérance (II, 2), tandis que la dernière du groupe, Laodicée, est censurée en termes dont l'énergie et la sévérité font frémir. (III, 15-17.) A ce lugubre spectacle d'endurcissement et de déchéance le voyant oppose, dans une seconde série (2^e, 4^e, 6^e), la description de communautés fidèles, qui, sans être exemptes de toute souillure (II, 20 par exemple), luttent néanmoins avec courage et auxquelles est promise la couronne dans les cieux. Au reste, ici encore, la pensée progresse et se développe jusqu'à cette glorieuse promesse : « Celui qui vaincra, dit le Sauveur, je ferai de lui une colonne dans le temple de mon Dieu, et il n'en sortira plus ; j'écrirai sur lui le nom de mon Dieu, et le nom de la ville de mon Dieu, de la nouvelle Jérusalem qui descend du ciel d'auprès de mon Dieu, et mon nom nouveau. » (III, 12.)

Ces sept épîtres font donc passer sous nos yeux, par des exemples soigneusement choisis, la situation de l'Eglise au moment où le voyant prend la plume. L'art consommé que révèle ce préambule fait pressentir l'irréprochable régularité des visions qui vont suivre, et dont l'enchaînement est à la fois progressif et symétrique : ce sont, en effet, sept sceaux, puis sept trompettes, et enfin sept coupes ¹, avec quelques intermèdes qui reposent l'attention du lecteur. Même gradation dans l'idée de ces symboles, les sceaux marquant la volonté qui décrète les jugements, les trompettes la parole qui les promulgue, et les coupes versées le pouvoir qui exécute : seulement il faut ajouter que, toutes les décisions du Seigneur étant des actes, le décret et la promulgation de la peine apparaissent déjà sous la forme de fléaux préparatoires, qui éclatent et qui se développent jusqu'à la crise du dénouement.

La scène débute par la description magnifique de la majesté de l'Eternel (IV) et de la gloire de l'Agneau (V), auquel est remis un livre scellé qui contient les desseins de Dieu contre les hommes. Ce volume mystérieux étant ouvert, une première série de châtiments vient frapper les coupables (VI), avec cette réserve cependant, c'est qu'entre le sixième et le septième sceau se place un intermède (VII) : le monde invisible se dévoile et le voyant nous transporte dans le séjour de lumière où règnent les bienheureux. A l'Eglise qui souffre il dépeint l'Eglise triomphante, spectacle glorieux qui doit fortifier les fidèles au milieu de leurs épreuves. Après quoi se produit l'ouverture du dernier sceau, dont le contenu se déroule en une nouvelle série (scènes représentées par les trompettes). Encore ici, même disposition du poème. Les six premières trompettes annoncent d'autres calamités plus terribles que celles qui viennent d'être décrites (VIII, IX); entre la sixième et la septième arrive un second intermède (X, 1-

¹ A relever la combinaison des deux nombres sacrés, trois et sept.

XI, 14) ; puis un ange se fait entendre pour inaugurer la dernière période de fléaux. (XI, 15-19.)

A cet endroit, néanmoins, la régularité magistrale de l'ouvrage semble rompue. Précédemment, les ennemis de Dieu étaient frappés sans effort de résistance. Mais maintenant que la crise finale approche, toutes les puissances de l'enfer se déchaînent contre l'Eternel et contre son Oint. A cette nouvelle évolution, et comme pour faire ressortir ce qu'elle a de monstrueux, correspond une forme plus libre dans les visions de l'apôtre, qui se développent en présentant les scènes suivantes.

1° Les ch. XII et XIII décrivent d'abord les deux antagonistes, la *femme*, dans laquelle se personnifie le royaume céleste, et le *dragon*, c'est-à-dire le diable avec ses satellites terrestres, la bête et le faux prophète ennemi de Dieu ¹.

2° Le résultat de ce premier conflit est terrifiant pour les fidèles. Les puissances infernales semblent triomphantes. A ce moment, toutefois, apparaît une nouvelle vision des rachetés qui proclament la victoire (XIV, 1-5) ; puis, comme contre-partie, l'annonce et l'exécution de jugements toujours plus redoutables de Jéhova. (XIV, 6-20.)

3° Le terrain étant ainsi préparé, viennent les sept coupes, symbole des derniers fléaux qui se déchaînent contre les habitants de la terre. (XV et XVI.)

4° Jusqu'ici l'ennemi est courbé, mais encore frémissant. Enfin l'Eternel va le frapper à mort ; à partir du ch. XVII se succèdent sans interruption les catastrophes finales : a) victoire sur Babylone, la ville impure, ivre du sang des martyrs (XVII et XVIII) ; chant d'allégresse des rachetés en réponse à cet acte suprême de justice (XIX, 1-10) ; b) victoire sur la

¹ J'interprète dans la supposition de l'unité du livre, non que je méconnaisse les difficultés que soulève ce problème (p. 496, 497), mais parce que c'est encore là, me paraît-il, l'hypothèse qui, sans dissiper toutes les ombres, rend le mieux compte des faits. Comp. mon étude déjà citée, p. 334-341 ; voir, dans l'autre sens, Sabatier, p. 572-578.

bête et sur le faux prophète, c'est-à-dire sur l'empire du monde avec son pouvoir irrégulier (XIX, 11-21) ; *c*) règne de mille ans précédé d'une première résurrection des fidèles (XX, 1-6) ; *d*) victoire sur Satan, le chef et l'inspirateur de la bête et du faux prophète (XX, 7-10) ; *e*) jugement dernier, avec la peinture du bonheur dont les rachetés jouiront dans la Jérusalem céleste (XX, 11-XXII, 5), après quoi est donnée, au ch. XXII, 6-21, la conclusion du livre tout entier.

En résumé, si l'on met de côté le prologue et la fin de l'ouvrage, il reste deux parties principales, les sept épîtres aux Eglises et la série des visions. Celles-ci se subdivisent à leur tour en deux actes, d'abord la préparation de la lutte (les sept sceaux et les sept trompettes, ch. IV-XI), puis les péripéties suprêmes : c'est à partir du ch. XII que se brise la forme régulière, comme pour faire éclater le caractère désordonné des entreprises dirigées par Satan contre le Christ et contre son règne.

Tel étant le contenu de la Révélation de Jean, à quel genre littéraire appartient ce livre étrange ? Est-ce avant tout un poème aux péripéties émouvantes, aux peintures tour à tour sauvages et grandioses ? un drame plein de cris et de menaces qui retentissent comme les éclats du tonnerre ? un cantique où se font également entendre des paroles glorieuses d'espérance, des accents pénétrants et d'une inexprimable douceur ? Dans ce sens on a parfois caractérisé la Vision de Patmos comme l'épopée de la lutte de Satan contre le Fils de Dieu, conflit qui se poursuit dans le ciel et sur la terre et dont les phases sont retracées magistralement par le prophète. Aussi plusieurs auteurs ont-ils comparé l'Apocalypse au *Paradis perdu* de Milton, ce poème rempli de la substance biblique, ou bien à la *Divine Comédie* du Dante, avec sa succession de scènes étranges qui rappellent la poésie terrifiante ou sublime du voyant de Patmos. En réalité, cependant, ces explications sont toutes en bonne partie in-

exactes, car la Révélation de saint Jean ne peut se ramener à aucun genre connu dans la littérature profane. Pour classer cet écrit mystérieux, il faut remonter à l'Ancien Testament et aux apocryphes qui en dérivent. Il y eut en effet, chez les Juifs contemporains de l'époque apostolique, toute une série d'apocalypses¹, qui ne firent que suivre la trace déjà marquée par le livre de Daniel. Ce ne sont pas, comme on le pense souvent, des ouvrages traitant de périodes lointaines, car ces pseudépigraphes se préoccupent du présent et du passé plus que de l'avenir, preuve en soit le quatrième livre d'Esdras, dont le récit remonte jusqu'à la création du monde. Au fond, comme genre littéraire, l'apocalypse est plutôt l'histoire prophétique du royaume de Dieu et de ses destinées, c'est-à-dire qu'elle a toujours une valeur religieuse : lorsqu'il y est question des monarchies terrestres, c'est parce que ces empires servent en quelque mesure à la réalisation du salut. En outre on ne saurait se faire une idée exacte de ces écrits si l'on ne tient pas compte de la forme qu'ils adoptent. Quand une apocalypse dévoile des mystères, elle le fait en termes tels que la révélation est elle-même une énigme². Il faut une clef pour pénétrer dans les profondeurs du sanctuaire. Des ouvrages de ce genre conviennent donc aux époques de persécutions et de dangers, alors que des jugements sont dénoncés aux ennemis de Dieu, mais dans un langage assez obscur pour n'être compris que des initiés et pour ne fournir au pouvoir oppresseur aucun prétexte à de nouvelles vengeances. En somme, le but que poursuivent de tels livres est plus de consoler les fidèles que de convertir les puissances hostiles au Seigneur.

Resterait à exposer les interprétations qui ont été données de la Révélation de la nouvelle Alliance. Si l'Apocalypse, en effet, fut rédigée pour répondre aux besoins de l'Eglise apos-

¹ Livre d'Hénoch, Assomption de Moïse, Apocalypse de Baruch, quatrième livre d'Esdras, etc. ; comp. sur ce sujet les ouvr. cités à la p. 297.

² Comp. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, II, p. 611.

tolique, dans la suite les circonstances changèrent, et plus les indications qu'on trouve dans cet écrit sont mystérieuses et obscures, plus les auteurs chrétiens se mirent en devoir d'en scruter minutieusement le sens. A cet égard, le rôle de la Vision de Patmos est sans contredit considérable ; dans toutes les périodes importantes de l'Eglise, ce livre étrange a surgi de nouveau pour résoudre les énigmes que se posaient les fidèles, et il a été l'objet de commentaires contradictoires et passionnés. Ces méthodes d'explication peuvent être diversement groupées. Düsterdieck, par exemple, cherche son principe de division dans l'idée de l'inspiration adoptée par l'exégète ¹, ce qui lui fournit les catégories suivantes : *a) le système rationaliste*, d'après lequel la prophétie n'est qu'une libre fiction de l'écrivain biblique, l'élément religieux et moral disparaissant : ainsi, lorsque Jean raconte qu'il fut « ravi en esprit, » Eichhorn écarte cette donnée, qu'il traite de fraude pieuse ; *b) l'interprétation magique*, d'après laquelle le prophète aurait obtenu des révélations divines portant même sur l'avenir le plus éloigné (dans des genres divers, Auberlen, Bengel, par exemple) ; *c) la théorie éthique* (Bleek, de Wette, Düsterdieck lui-même), d'après laquelle l'inspiration n'est pas niée, mais se révèle avant tout, dit-on, dans le souffle moral qui animait le voyant.

D'autres classifications encore peuvent être proposées ² : en gros, ces méthodes d'exégèse se ramènent à deux systèmes essentiels. *a)* D'une part sont les critiques d'après lesquels Jean a composé son livre pour ses contemporains, assuré qu'il était de la fin prochaine de toutes choses. *b)* D'un autre côté on estime au contraire, — car c'est bien à cela que revient en définitive cette idée, — que le voyant a écrit avant

¹ *Handbuch über die Offenbarung Johannis*, collection Meyer, Introduction, p. 45-49 de la 2^e édition.

² Comp., pour l'histoire de ce sujet : Ebrard, *Offenbarung Johannis* (1^{re} édit. de l'*Encyclopédie* de Herzog, X, p. 579-590) ; Farrar, *Early Days of Christianity*, p. 428-437 ; Bonnet, Introduction au *Commentaire* sur l'Apocalypse.

tout pour les générations à venir, puisqu'il a même prédit des faits qui ne sont point encore arrivés et qui par conséquent ne pouvaient guère importer aux chrétiens de l'époque apostolique. Assurément il eût été de peu de secours de leur dire : Vos souffrances sont cruelles, mais reprenez courage ; dans vingt ou trente siècles Christ délivrera son Eglise et réduira à l'impuissance ses ennemis. En d'autres termes, si la première école est *historique* ou *critique*, elle seule aussi fait ressortir le caractère *pratique* du livre, tandis que la seconde y cherche la prévision surnaturelle des événements les plus lointains.

Pour qui reconnaît que le prophète a admis la venue imminente du Seigneur, la première de ces méthodes semble sans contredit la mieux justifiée, bien que les rationalistes l'aient souvent compromise par leurs puérités et par leur étroitesse. Mais si la Révélation de Jean est avant tout un livre parénétique, dont le but est de consoler et d'avertir l'Eglise des premiers âges, elle n'en conserve pas moins son importance pour les disciples de tous les temps. Beaucoup de détails, sans doute, doivent être abandonnés parce qu'ils tiennent aux préoccupations et aux circonstances de l'époque¹. L'exégèse est en particulier obligée de constater que plusieurs des prévisions du voyant ne se sont pas réalisées de la façon qu'il indique. D'autre part, l'ardeur de sa foi n'en réchauffe pas moins comme un foyer de vie, car l'idée divine qui subsiste, la note forte et vibrante qui traverse tout le livre est celle d'une immortelle espérance. Malgré les apparences contraires il y aura, — le prophète l'affirme avec force, — une rétribution souveraine, châtiment pour les uns,

¹ Ces textes se rapportent à des faits existant au premier siècle et dont la mention n'a plus pour nous qu'un intérêt de curiosité. (XIII, 18 ; XVII, 9, 10, par exemple.) Mais le principe central de l'ouvrage, à savoir la certitude de la victoire finale, est exprimé dans l'Apocalypse avec une vigueur incomparable : or, l'Eglise a besoin de se replacer sans cesse en présence de ces glorieuses vérités pour vivifier toujours de nouveau ses croyances. Voilà la substance impérissable, le contenu religieux et moral de la Révélation de Jean, qui garde sa valeur dans tous les âges.

bonheur ineffable pour les autres. Le monde a beau se déchainer avec rage contre l'Eglise ; Christ règne et détruira la puissance insolente des adversaires et des persécuteurs. Que les disciples se mettent donc en garde contre la tiédeur et contre les défaillances. Souvent la lutte éclate pleine de périls, angoissante, douloureuse ; mais celui qui vaincra deviendra, c'est Christ qui le déclare, « une colonne dans le temple de Dieu. » (III, 12.) Or, l'Eglise de notre époque a besoin, non moins que celle des origines, de se retremper au contact de ces pages fortes et viriles ; aussi peut-on dire que, comme écrit parénétique dirigeant les regards vers l'avenir en même temps qu'affirmant les exigences de la justice divine, l'Apocalypse de Jean conservera dans tous les temps sa haute valeur religieuse : malgré ce qu'ont enseigné Luther et beaucoup d'autres, ce livre, ainsi compris, figure dignement dans le recueil du canon.

Mais de ces considérations générales il faut revenir au détail, afin de reprendre les scènes principales que décrit le voyant et de déterminer, si possible, la signification qu'il y a attachée.

1° *Vision sur les destinées d'Israël.* (XI, 1-13.) « On me donna, raconte-t-il, un roseau semblable à une verge, en disant : Lève-toi, et mesure le temple de Dieu, l'autel et ceux qui y adorent. » (Vers. 1.) Nous avons déjà montré que, d'après le sens qui demeure le plus probable, ce texte fait allusion au sanctuaire des Juifs. L'auteur décrit Jérusalem de deux manières qui semblent opposées, tantôt l'appelant « la ville sainte » (v. 2) en vertu du privilège théocratique, tantôt la flétrissant du nom de « Sodome et Egypte » (v. 8) à cause de son péché¹. Un dernier délai, cependant, est accordé à

¹ Ces deux caractéristiques se trouvent déjà chez les anciens prophètes, d'après lesquels Jérusalem, quoiqu'étant la résidence glorieuse de l'Eternel, est comparée à Sodome et aux villes maudites. (Ezéch. XVI, 48 ; Es. I, 10.) Même contraste dans la littérature chrétienne, preuve en soit l'apôtre Paul, par exemple, qui certes exalte plus que personne les prérogatives de son peuple (Rom. III, 1, 2 ; IX, 3-5), ce qui ne l'em-

cette cité rebelle ; car le but de l'opération décrite au v. 1 est moins d'établir la superficie du temple que de le déclarer terre sacrée, où les adorateurs fidèles seront à l'abri de la profanation des Gentils. (Comp. Ezéch. XL ; Zach. II, 5.) Pendant quarante-deux mois ¹, en effet, les nations foulent aux pieds le patrimoine du peuple de la promesse, s'associant aux Israélites incrédules qui ont dédaigné de chercher un refuge dans les parvis de leur Dieu ². (Vers. 2.) Deux prophètes, il est vrai, Moïse et Elie, leur avaient été envoyés en témoignage suprême³ (v. 3-6) ; mais, au bout d'un terme fixé, « la bête qui monte de l'abîme » les avait tués dans l'ardeur de sa vengeance, et dès lors leurs cadavres étaient restés exposés durant la période finale en signe de haine contre Jéhova. (Vers. 7-9.) Les Juifs mêlés aux Gentils se livrent donc à une joie indécente (v. 10), lorsque soudain, au plus fort de l'ivresse de leur apparent triomphe, le châtimement divin descend pour les frapper en brisant leur puissance. (Vers. 11, 12.) La dixième partie de Jérusalem est détruite par un tremblement de terre, sept mille hommes périssent, et le reste des

pèche pas de censurer avec une extrême rigueur les vices qu'il y trouve (II, 17-24) et de lui dénoncer l'imminence des jugements divins. (1 Thess. II, 16.)

¹ A relever l'identité des trois chiffres donnés par cette péripécie : quarante-deux mois (v. 2), mille deux cent soixante jours (v. 3), et trois jours et demi (v. 9, 11), les jours représentant ici des années. Le même nombre reparaitra plus loin encore dans les visions du prophète. (XII, 6, 14 ; XIII, 5.) Le sens en est évidemment symbolique ; c'est un temps déterminé de Dieu, une des périodes qui doivent précéder la catastrophe finale, indication énigmatique que le voyant emprunte au livre de Daniel. (VII, 25 ; IX, 27 ; XII, 7.)

² Rien ne montre, en effet, que Jérusalem soit abandonnée de tous ses habitants lorsque les étrangers l'envahissent : peut-être plusieurs de ces détails sont-ils suggérés à l'apôtre par les premiers incidents de la guerre d'indépendance des Juifs.

³ D'après l'eschatologie judaïque, Elie, ou selon quelques-uns, Moïse et Elie devaient reparaitre en Israël avant la venue du Messie. (Voir Schürer, II, p. 441-443 ; comp. Matth. XI, 14.) Cette espérance ne s'étant pas encore littéralement réalisée, le prophète en place l'accomplissement dans les derniers temps de l'histoire de son peuple. Pendant trois ans et demi ces deux hommes de Dieu doivent donc rendre témoignage (v. 3) ; puis ils sont mis à mort (v. 7), et durant un nouveau délai d'étendue identique leurs cadavres demeurent sans sépulture. (Vers. 9.) Il me paraît naturel de faire correspondre cette seconde période (v. 9) avec celle des v. 1 et 2 du chapitre,

habitants de la ville, tournant enfin leurs regards vers leurs frères réfugiés dans le temple (v. 1), saluent en Jésus leur Messie et donnent gloire au Dieu des cieux. (Vers. 13.)

En résumé, si nous comprenons bien cette scène, le prophète décrit ici les dernières convulsions du peuple israélite. Déjà la Palestine était envahie par les armées romaines ¹, et pour un esprit que n'aveuglait pas le fanatisme, le dénouement tragique de cette lutte était facile à prévoir. Néanmoins, jusqu'au bout, Jean compte sur la conversion d'une partie de ses compatriotes, grande et sainte espérance qui naguère avait fait battre de joie le cœur de l'apôtre des Gentils. (Romains XI, 26.) D'autre part, si le voyant suit avec un intérêt vibrant d'amour les événements qui se déroulent en Judée au moment où il écrit son livre, il ne perd pas de vue pour cela les destinées de l'Eglise dans son ensemble, car le drame palestinien n'est qu'un épisode local d'une lutte plus large dont il nous reste à considérer les acteurs.

2° *Vision de la femme et du dragon.* (XII.) « Un grand

ce qui permettrait d'enchaîner les scènes de la manière suivante : a) Vers. 1 et 2, caractéristique générale. b) Vers. 3-6, coup d'œil en arrière sur la période qui a précédé ces derniers temps. Peut-être est-ce même à la suite de cette activité de Moïse et d'Elie que les Juifs pieux se retirent dans le temple, tandis que les incrédules restent en dehors. c) Vers. 7-10, Jérusalem, à l'exception du sanctuaire, est au pouvoir des Gentils, qui se mêlent à la partie rebelle du peuple (description parallèle à celle des v. 1 et 2). d) Vers. 11-13, dénouement : destruction d'une portion de la ville et conversion du résidu d'Israël. Il est probable, bien que le voyant ne le dise pas expressément, que ce reste du peuple élu s'unit alors aux adorateurs restés dans le temple et que tous ensemble reçoivent Jésus comme leur Libérateur. Tel serait le sens des mots « καὶ ἔδωκαν ὁδὴν τῷ Θεῷ » du v. 13. (Voir Act. XIII, 48, « τὰ ἔθνη ἐδόξαζον τὸν λόγον τοῦ κυρίου » ; Rom. XIV, 11 ; relire aussi les textes du quatrième évangile où Jésus reproche à ceux qui le repoussent de ne pas rechercher « la gloire qui vient de Dieu », V, 44 ; XII, 43.) — Au reste, il est à peine nécessaire d'ajouter que cette explication n'est qu'une hypothèse donnée sous toutes réserves : le texte est trop obscur pour qu'on puisse affirmer que telle a été sans aucun doute la pensée de l'apôtre. Quant à l'emploi successif du passé et du futur, il ne doit modifier en rien la solution qu'on adopte sur la série chronologique des scènes indiquées, cette alternance étant familière aux prophètes lorsqu'ils parlent d'événements à venir.

¹ Depuis les derniers temps du règne de Néron (en 67), tandis que l'Apocalypse aurait été rédigée sous Galba (juin 68 à janvier 69) ; comp. XVII, 10.

signe parut dans le ciel : une femme enveloppée du soleil, la lune sous ses pieds, et une couronne de douze étoiles sur sa tête. » (Vers. 1.) Des interprètes appartenant aux tendances les plus diverses s'accordent pour considérer cette apparition comme personnifiant l'Eglise ou l'Israël idéal¹, expressions qui ne se distinguent pas dans l'enseignement évangélique. Paul lui-même, le moins judaïsant des apôtres, n'appelle-t-il pas l'Eglise « l'Israël de Dieu ? » (Gal. VI, 16 ; Rom. II, 29.) Jésus étant en effet le Messie, à son Eglise revient l'héritage du royaume davidique : l'ancienne Alliance s'absorbe dans la nouvelle, parce que c'est en elle qu'elle s'accomplit.

Si l'on part de cette conception générale, on comprend que le voyant représente le Christ sortant de la théocratie (XII, 5), tandis qu'ailleurs l'Eglise apparaît comme étant « la femme de l'agneau. » (XXI, 9.) Prises au sens matériel, ces deux images conduiraient à l'idée monstrueuse d'un fils qui est en même temps l'époux de sa mère : mais en réalité les deux thèses sont également justes, et toutes deux dans leur ensemble donnent l'expression fidèle des faits. Si l'on a pu dire des grands génies qu'ils sont les enfants de leur génération et que pourtant ils la dirigent et la dominent, à plus forte raison cette remarque s'applique-t-elle à Jésus-Christ, l'homme par excellence. Historiquement, le Sauveur est sorti des entrailles de la théocratie, mais pour la renouveler en la constituant sur une base nouvelle, pour en devenir le maître, l'époux plein de sollicitude, le divin roi². Le voyant saisit donc ici l'ensemble du royaume céleste sur la terre³ :

¹ Par exemple, Farrar, *Early Days of Christianity*, p. 461 : « The ideal Church of Israël. » Reuss, *Apocalypse*, p. 99 : « L'Eglise idéale de l'ancienne Alliance. » Auberlen, *le Prophète Daniel et l'Apocalypse de saint Jean* (trad. franç. de H. de Rougemont, Lausanne, 1880), p. 241 : « La femme revêtue du soleil est l'Eglise, l'assemblée des croyants tant de la nouvelle que de l'ancienne Alliance. »

² Paul enseigne de même que c'est bien d'Israël qu'est issu le Messie (Rom. IX, 5), ce Christ qu'il dépeint d'autre part comme étant le fiancé de l'Eglise ou de « l'Israël de Dieu. » (Eph. V, 22-32 ; Gal. VI, 16.)

³ Comp. Thomson, *Books which influenced*, etc., p. 465, 466.

aussi la femme au diadème d'étoiles désigne-t-elle tantôt l'Israël fidèle, ce qui est le cas plus spécialement au v. 5, tantôt l'héritière directe de cet Israël fidèle, la communauté de la ville théocratique (v. 14), métropole de laquelle étaient issues les Eglises répandues au loin dans le vaste empire romain ¹.

Quoi qu'il en soit de l'explication de ces détails, à la femme ainsi représentée s'oppose « le grand dragon, » qui, selon l'interprétation que donne l'auteur, n'est autre que « le serpent ancien ou le diable. » (Vers. 9.) Les deux adversaires étant ainsi mis en antagonisme, leur lutte passe par les péripéties suivantes :

a) En premier lieu, comme la femme, « en travail, » est sur le point de donner le jour à un fils, le dragon se tient devant elle afin de dévorer l'enfant aussitôt qu'il naîtra ; mais celui-ci est bien vite enlevé vers Dieu et vers son trône. (Vers. 5.) Ces mots énigmatiques résument à grands traits la carrière historique du Sauveur, qui vient au monde à travers les périls, qui passe par l'amertume de l'affliction, qui se voit exposé aux attaques incessantes de l'ennemi, mais qui reçoit enfin sa récompense dans la gloire céleste.

b) Cette simple notice, cependant, jetée comme en passant, ne pouvait suffire au prophète. Aussi reprend-il, dans une nouvelle scène, la description de cette lutte gigantesque dont les éclats ont ébranlé l'univers. Cette fois-ci le conflit ne se déroule plus sur la terre ; c'est dans les régions supérieures que se heurtent les armées en présence, « Michel et ses anges combattant contre le dragon et ses anges, » jusqu'à ce que le diable vaincu soit enfin précipité des hauteurs de sa puissance. (Vers. 7-9.) Cette peinture émouvante n'est manifestement qu'un symbole : la cause réelle de la chute du

¹ « *Οἱ λοιποὶ τοῦ σπέρματος αὐτῆς,* » v. 17. Sans doute il faut admettre, dans cette supposition, que le même symbole s'applique à deux objets en quelque mesure différents ; mais ce procédé est positivement avoué par le voyant dans un autre passage. (XVII, 9, 10.)

sombre empire, — les rachetés le proclament, — c'est « l'effusion du sang de l'Agneau ¹. » Au moment donc où Satan descend parmi les hommes, la rage au cœur et prêt à tout tenter pour reconquérir son royaume, ce pouvoir destructeur est condamné d'avance, ferme et joyeuse assurance qu'expriment dans leurs cantiques les bienheureux dont les louanges retentissent aux cieux. (Vers. 10-12.) Mais ce que le diable peut encore, c'est répandre le sang, c'est tuer les corps des disciples du Christ : de là l'annonce de persécutions nouvelles.

c) Il est vrai que la femme, à laquelle deux ailes d'aigle sont données, s'envole au désert pour se mettre à l'abri (v. 14) : on a supposé que ce texte fait allusion à la fuite de la communauté hiérosolymite à Pella, événement dont Jean peut fort bien avoir eu connaissance ². (Comp. Matth. XXIV, 15, 16.) Mais le dragon, irrité, se venge de cet échec en se déchaînant contre les autres Eglises chrétiennes (v. 17) ; ici le voyant semble prévoir une grande persécution finale ³, répétition de celle dont Rome avait été le théâtre, et qui doit précéder la venue libératrice du Seigneur ⁴. — Cependant, si

¹ « Ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου, » v. 11. Comp. Jean XII, 31 (« νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω »), parole que l'apôtre rapporte expressément à la mort de Jésus (v. 33), qui fut en apparence un triomphe de Satan, mais en réalité le signal de sa défaite. (Voir encore Luc X, 18 : « ἐθεώρουν τὸν Σατανᾶν ὡς ἄστραπην ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα. »)

² La date probable en est l'an 67, donc quelque temps avant la composition de l'Apocalypse. (Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 5, 1-3.)

³ Il faut remarquer que cette période de sécurité accordée à la femme et durant laquelle les autres disciples sont exposés aux fureurs de l'adversaire est également désignée par le chiffre mystérieux des trois ans et demi (v. 14, 17) : aussi me semble-t-il naturel de faire coïncider ce dernier délai avec celui que l'Eternel accorde dans son indulgence au judaïsme. (XI, 1, 2.) Tandis que Jérusalem est donc foulée aux pieds, les chrétiens sont mis à mort et tourmentés au loin dans l'empire, faits simultanés dont l'ensemble détermine l'état du monde avant l'explosion de la dernière lutte et avant la victoire définitive du Seigneur.

⁴ Au reste, je ne prétends pas avoir enlevé toutes les difficultés par cette rapide esquisse ; je reconnais certes combien sont obscurs ces deux chapitres : il suffit de parcourir les apocalypses juives de l'époque pour voir jusqu'à quel degré d'incohérence pouvaient aller de tels écrits. On ne peut nier que l'auteur de la Révélation ne se soit

le diable apparaît comme étant l'instigateur de ces violences, il a des instruments terrestres, dont il se sert pour l'accomplissement de ses desseins hostiles, ainsi que l'auteur le montre avec une puissance de coloris incomparable dans une nouvelle série de tableaux.

3^o *Vision de la bête à sept têtes et de la grande prostituée.* (XIII, XVII.) Un détail du ch. XII faisait pressentir le développement qu'aborde ici le prophète. Le diable y était décrit sous la forme d'un dragon rouge « ayant sept têtes et dix cornes » (XII, 3) : or, ce symbolisme est repris et expliqué dans la vision suivante, d'après laquelle monte de la mer une bête de même aspect, qui, dans son apparence hideuse, combine les trois premiers animaux du livre de Daniel. (Dan. VII, 2-6 ; Apoc. XIII, 1, 2 ; XVII, 3.) Ce monstre est la représentation de la puissance terrestre ; sa ressemblance étrange avec le grand ennemi déjà dépeint (XII, 3) fait ressortir la relation mystérieuse de ce pouvoir du monde et de celui de Satan. Quant aux sept têtes, selon l'interprétation que le voyant en donne, ce sont à la fois « sept montagnes sur lesquelles la femme est assise, » — allusion transparente à la situation géographique de Rome, — et « sept rois dont cinq sont tombés, un existe et l'autre n'est pas encore venu. » (XVII, 9, 10.) Voilà une indication très précise et qu'on a souvent utilisée avec raison pour fixer la date de notre livre. Si l'on admet, en effet, selon l'hypothèse qui semble la plus probable, que ces cinq monarques déjà morts sont les cinq premiers empereurs romains (Auguste, Tibère, Caligula, Claude et Né-

nourri de ces symboles (comp. en particulier le livre d'Hénoch et le quatrième livre d'Esdras) : parfois même il a peine à les adapter à ses convictions chrétiennes ; ce sont des éléments réfractaires contre lesquels il lutte sans parvenir à bien s'en emparer ; de là l'effort et la tension qui percent partout dans cette portion de son œuvre. (À cet égard je m'associe au jugement porté par plusieurs représentants de la critique contemporaine : lire, par exemple, Weizsäcker, *das apost. Zeitalter*, p. 509 ; Ramsay, *the Church in the Roman Empire*, p. 298, 299.) Mais l'exégèse n'en est pas moins tenue de dégager, si possible, de cette laborieuse composition les espérances qui faisaient battre le cœur du voyant et qu'il se sentait pressé de communiquer à ses frères.

ron), l'Apocalypse aurait donc été écrite sous le sixième, Galba (du 9 juin 68 au 15 janvier 69), et ferait même allusion à la brièveté des deux règnes qui suivirent ¹.

Quoi qu'il en soit, sur cette bête écarlate qui représente l'empire est assise une femme, Babylone l'impudique, « ivre du sang des saints et des martyrs de Jésus. » (XVII, 3-6 ; comp. XIV, 8 ; XVI, 19.) Un très grand nombre d'interprètes ont appliqué ce symbole à l'Eglise dégénérée, la femme décrite au ch. XII s'asseyant maintenant sur la bête, qui la soutient fermement de son pouvoir ². Plusieurs auteurs identifient même cette Eglise avec la Rome papale, la Rome persécutrice qui se prostitue et qui fait trafic de l'Evangile. A l'appui de cette dernière supposition, il faut reconnaître que c'est bien, en effet, de la ville de Rome que parle le voyant ³ ; mais les détails très précis qu'il donne dans la suite montrent, à n'en pas douter, que cette cité superbe, « dont l'opulence enrichit ceux qui ont des navires » (XVIII, 9-19), n'est autre que la Rome impériale ⁴. Tantôt cette souveraine orgueilleuse

¹ « *Kai ὅταν ἔλθῃ ὀλίγον αὐτὸν δεῖ μείναι,* » v. 10. Othon et Vitellius, en effet, ne firent que passer sur le trône, Othon si peu de temps même qu'on peut le laisser de côté dans ce calcul. Peut-être faudrait-il, d'après la donnée de ce verset, retarder jusqu'au commencement du règne de Vespasien (fin de l'année 69), la date de composition de notre écrit, en supposant que le voyant se reporte en arrière, par la pensée, au temps du successeur immédiat de Néron, celui de ces souverains qu'il a surtout en vue dans son ouvrage. Il est possible aussi que les mots que je viens de transcrire aient été mis après coup dans le texte.

² Lire, par exemple, le développement de cette théorie dans Auberlen, ouvr. cité, p. 280-311.

³ « La femme que tu as vue, c'est la grande cité, qui règne sur les rois de la terre. » (XVII, 18.)

⁴ C'est une capitale maritime (v. 19), centre du commerce du monde (v. 11), et qui fait trafic d'or, de perles, de fin lin, de pourpre, de soie, d'ivoire, de bois de senteur, d'esclaves (« *σωμάτων καὶ ψυχὰς ἀνθρώπων* » v. 11-13), autant de traits qui porteraient en bonne partie à faux s'il était question de la Rome papale, mais qui s'appliquent on ne peut mieux à l'altière résidence des empereurs : d'ailleurs, c'est bien de « rois, » c'est-à-dire de souverains temporels qu'il est question dans le texte. (XVII, 10.) J'ajoute que, la femme du ch. XVII désignant Rome en tous cas (v. 9, 10), si l'on refuse d'y voir l'antique cité païenne, c'est la capitale du Saint-Siège qu'il faudrait chercher dans cette image. Or, quelles qu'aient été les fautes du catholicisme romain,

est distincte de l'empire ¹, tantôt les deux semblent se confondre ², tantôt enfin leur puissance apparaît concentrée dans les mains royales du chef du gouvernement. La bête blessée à mort, en effet, puis guérie et qui devient un objet universel de louange (XIII, 3), c'est, nous dit ailleurs le prophète, un des sept rois qui surgira de nouveau, « huitième, » mais « pour aller à la ruine. » (XVII, 14.) Qu'est-ce donc que ce monarque du passé qui est en même temps à venir, ce prince disparu qui doit occuper une seconde fois la scène du monde ? Les critiques ont pensé retrouver dans ce détail un écho de la croyance, répandue en Orient ³, d'un retour agressif de Néron, hypothèse qu'on ne peut démontrer absolument, mais qui n'a rien que de très admissible.

Ce qui la corrobore, en effet, c'est l'explication que donne le voyant sur le chiffre de la bête, qui est, dit-il, « un nombre d'homme, six cent soixante-six. » (XIII, 18.) L'énigme posée dans ce verset a été l'objet d'interprétations diverses ⁴. Les uns ont fait observer que six est le symbole de l'imperfection, de l'impuissance ⁵ ; d'autres ont attiré l'attention sur la forme des lettres grecques de ce nombre mystérieux ⁶ :

on ne doit pas oublier qu'il a représenté l'Eglise, lui seul, pendant des siècles, et que maintenant encore il compte dans son sein de vrais fidèles ; il est donc à la fois inconvenant et injuste de supposer, comme on l'a fait si souvent dans le protestantisme, que le prophète ait eu la ville papale en vue, lorsqu'il décrit l'immonde prostituée du ch. XVII.

¹ La femme est assise sur la bête (XVII, 3), fondement et soutien de son pouvoir.

² Les sept têtes de la bête sont sept collines (XVII, 9) : ici il y a identification de la capitale avec l'empire de Rome en général.

³ Cette idée étrange est signalée dès l'époque de Galba, donc à peu près vers la date de composition de l'Apocalypse. Voir Tacite, *Hist.*, I, 2 : « Mota prope Parthorum arma, falsi Neronis ludibrio. » Et plus tard encore : « Sub idem tempus Achaia atque Asia falso exterritae, velut Nero adventaret. » (II, 8 ; comp. 9.)

⁴ Pour le détail, lire, par exemple, Düsterdieck, exégèse de XIII, 18 ; Farrar, *Early Days of Christianity*, p. 468-473.

⁵ Auberlen, ouvr. cité, p. 270, 271.

⁶ Χξς'. La première de ces lettres est l'initiale du nom de Christ ; c'est par là troisième que commence, d'autre part, le substantif grec qui signifie *croix* (σταυρός) ; entre les deux enfin s'intercale cette consonne sifflante ξ qui semble être l'image d'un

mais ces remarques ont encore quelque chose de trop extérieur, elles sont plus ingénieuses que probantes. De fait, l'art de chiffrer un mot pour en tirer des applications inattendues est d'origine judaïque ; il a fleuri dans la kabbale et dans les écoles des rabbins ¹. Quel est donc le nom maudit si soigneusement dissimulé par le voyant, que seuls les initiés sont en mesure de le comprendre ? *Αατῆνος*, l'empire romain, répondait Irénée : mais ce docteur ne présente nullement la chose comme assurée ² : dès cette époque, le champ était ouvert aux tentatives et aux combinaisons. De nos jours, quatre savants (Fritzsche, Hitzig, Benary, Reuss) sont arrivés presque en même temps ³ à une solution si simple et lumineuse, qu'on peut bien la considérer comme une découverte et qu'elle réunit en sa faveur toutes les probabilités. Le chiffre six cent soixante-six désignerait, en lettres hébraïques, Néron, le premier persécuteur, **קסר נרון** ⁴, ce qui éclaircirait, du coup, plusieurs des points obscurs de l'ouvrage, le prophète signa-

reptile. Voir Volkmar, *Commentar zur Offenbarung Joh.*, p. 215 ; Godet, *Etudes bibliques*, p. 392. Comp. Farrar, *ouvr. cité*, p. 470 (« The very look of it was awful.... »)

¹ Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, II, p. 286, 287. Comp. *Neutest. Zeitgesch.* (1^{re} édit. du même ouvrage), p. 448-450.

² *C. haer.*, V, 30, 3.

³ Voir l'indication des dates dans Hilgenfeld, *Einkl. in das N. T.*, p. 435.

⁴ $3, 50 + 7, 200 + 1, 6 + 1, 50 + 7, 100 + 8, 60 + 7, 200 = 666$. Quant à l'orthographe défective de **קסר**, elle a été retrouvée dans deux inscriptions de Palmyre (de Vogüé, *Syrie centrale, Inscript. sémi.*, cité par Schürer, *Neutest. Zeitgesch.*, p. 449, note 3) ; l'auteur peut l'avoir adoptée plutôt que l'autre à cause de la symétrie, afin d'arriver au chiffre qu'il donne dans son écrit. En outre, bien qu'il rédige son livre en grec, il choisit ici l'alphabet hébreu de préférence, soit parce que le procédé qu'il adopte était spécial au judaïsme, soit peut-être aussi pour renforcer le mystère en ne livrant son secret qu'aux initiés. Les critiques contemporains ont souvent fait remarquer qu'une confirmation curieuse de cette exégèse se trouve dans la variante 616 (*χϛ'*) citée par Irénée (*C. haer.*, V, 30, 1), chiffre auquel on arrive lorsqu'on choisit l'orthographe latine du nom de Néron (retranchement de *n* final, qui est égal à 50). — Au reste, plusieurs autres explications de cette énigme ont été proposées. Je cite par exemple, à titre de curiosité, celle que développe M. Bruston, d'après lequel 666 correspondrait au total des lettres de *Nemrod fils de Kousch* : voir l'opuscule intitulé : *Le chiffre 666 et l'hypothèse du retour de Néron* (Paris, Sandoz et Fischbacher, 1880) ; comp., d'autre part, le compte rendu qu'en donne M. Edm. Stapfer dans la *Revue de théol. et de phil.* de Lausanne, juillet 1880, p. 297-305.

tant ainsi discrètement, tout bas, à l'exécration des disciples le monstre furieux qui avait ravagé l'Eglise¹ et par les crimes duquel Rome, la grande cité, était devenue comme une femme impure « ivre du sang des saints et des martyrs de Jésus. »

Au reste, ce ne sont pas le fer et le feu seulement qui manifestent la puissance sacrilège du paganisme. A la bête aux sept têtes est adjoint, dans la vision de l'apôtre, un autre animal qui monte de la terre, ayant « deux cornes semblables à celles d'un agneau. » (XIII, 11.) D'après les détails que donne le voyant, cette nouvelle apparition n'est autre que celle du « faux prophète » (v. 11-17 ; comp. XIX, 20), incarnation du pouvoir séducteur du monde ennemi de Dieu². Mais si l'ennemi rassemble ainsi toutes ses forces pour le combat, d'autant plus assurée est sa défaite finale : relevons quelques indications encore sur la manière dont cette catastrophe nous est dépeinte.

4° *La dernière lutte et le dénoûment.* (XIX, 11-XXII, 5.)

L'eschatologie de l'Apocalypse présentant, surtout à cet endroit, de curieux points de contact avec celle des Juifs du temps³, il ne sera pas sans intérêt de relever les plus frappantes de ces analogies.

a) *La victoire du Messie.* — D'après la Révélation de Jean, les puissances hostiles sont mises en déroute par un guerrier « de la bouche duquel sort une épée aiguë » et qui s'appelle « Fidèle et Véritable, » bien plus, dont le nom auguste est même « la Parole de Dieu. » (XIX, 11-16.) — Les pseud-épigraphes judaïques aussi décrivent en termes enthousiastes le triomphe définitif du Messie. Selon le récit qu'en donne l'Apocalypse de Baruch, par exemple, l'Oint du Seigneur rassemblera les nations pour communiquer la vie aux uns et pour

¹ Comp. Tacite, *Annal.*, XV, 44.

² Lire sur ce sujet, dans des sens très différents : Farrar, p. 474-483 ; Auberlen, p. 322-334.

³ Pour l'exposé des idées du judaïsme, comp. les ouvrages cités à la p. 297 ; lire en particulier : Bertholdt, *Christologia Judaeorum* ; Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, II, 417 et suiv.

faire périr les autres par le glaive. (LXXII, 2-6.) Le quatrième livre d'Esdras dépeint le Christ debout sur la montagne de Sion, et lorsque s'avance la multitude des impies, lui, le Libérateur, il les détruit sans combat par la seule puissance de la loi. (XIII, 25-28 ; 32-38.) Enfin, d'après le Psautier de Salomon, c'est « par la parole de sa bouche » que ce roi puissant subjugué ses adversaires (XVII, 39, « ἐν λόγῳ στόματος αὐτοῦ ; » comp. Apoc. XIX, 15¹), victoire qui inaugure, avec un éclat incomparable, le règne des enfants de Dieu.

b) *Double résurrection*. — Cependant un grand nombre d'élus étant déjà devenus la proie du sépulcre, il faut qu'ils reçoivent le don de la vie pour participer au triomphe du Rédempteur. Aussi le Psautier de Salomon, par exemple, place-t-il une résurrection des justes dès l'entrée de l'ère messianique. (III, 16 ; XIV, 12 et suiv.) D'autres (Hénoch LI) admettent, également avant le règne du Christ, une résurrection des bons et des méchants, tandis que plusieurs la transportent, au contraire, à la fin de la même période de gloire. (Apocalypse de Baruch, quatrième livre d'Esdras².) On sait que la Révélation de Jean combine ces deux systèmes, puisqu'elle enseigne soit une vivification des fidèles qui précède l'époque millénaire (« αὕτη ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη, » XX, 5), soit une résurrection générale qui vient après. (XX, 7, 13.)

c) Quant au *millenium*, la Vision de Patmos le considère comme un règne des rachetés durant lequel Satan, lié de chaînes, est réduit à l'impuissance. (XX, 1-6.) Voici, sur ce point, les analogies que fournit la littérature judaïque. L'Apocalypse de Baruch raconte que, lorsque le Messie aura vaincu ses ennemis, il s'assiéra sur le trône de sa force. La paix régnera parmi son peuple ; les animaux sauvages même le serviront. La terre deviendra tout à coup si fertile, qu'un cep de vigne portera mille sarments, un sarment mille grappes et

¹ Schürer, II, p. 436, 437, 449 (comp. p. 430).

² Bertholdt, § 35, 41 ; Schürer, II, p. 460-462.

une grappe mille grains. Comme aux anciens jours, la manne descendra du ciel pour rassasier les fidèles ; ce sera, de toute manière, une période d'allégresse et d'inexprimable prospérité. Ailleurs, il n'est pas jusqu'à la durée de cette période qui ne soit exactement indiquée. Le livre des Jubilés raconte par exemple que, dans cet âge bienheureux, une vie d'homme se prolongera jusqu'à mille ans, et que néanmoins nul ne deviendra caduc ou rassasié de jours, car tous seront au contraire comme des adolescents, pleins de vigueur et de joie ¹. Il est du reste probable que cette détermination chronologique n'est que le développement de la parole bien connue du psalmiste (Ps. XC, 4 ; comp. 2^e Pierre III, 8 ²), c'est-à-dire qu'ici de nouveau la Révélation de Jean rentre dans le grand courant des idées eschatologiques des Juifs.

d) Jugement des bons et des méchants. — Prise dans son ensemble, cette nouvelle doctrine découle directement de la religion des Hébreux comme aussi de celle de l'Evangile. Sans revenir sur ce fait, qui a été suffisamment établi dans les parties précédentes de mon étude, je me contente de relever quelques analogies avec le judaïsme contemporain du Sauveur. D'après le livre d'Hénoch, les actions des hommes sont consignées dans des livres, qui seront ouverts au jour de la rétribution suprême (comp. Apoc. XX, 12) : quant aux impies, Dieu les jettera dans le feu de la Géhenne pour être tourmentés à jamais ³. (Comp. Apoc. XIX, 20 ; XX, 14, 15.) Mais les justes, brillants comme le soleil, vivront aux siècles des siècles ⁴ (comp. Apoc. XXI, 23 ; XXII, 5), ce qui nous conduit à la dernière et magnifique peinture que nous donne l'Apocalypse de Jean.

¹ Bertholdt, § 38 ; Schürer, II, p. 432, 437.

² Comp., par exemple, le passage rabbinique suivant (cité par Bertholdt) : « Quot sunt dies Messiae ? — R. Messiae tempora sunt mille anni secundum dictum Es. LXIII, 4 : Dies enim Dei mille est annorum. » Voir encore Schürer, II, 447, 458.

³ « Malheur à vous, pécheurs ; car vous brûlerez dans l'étang de flammes. » Hénoch (édit. Dillmann), C, 9.

⁴ Schürer, II, p. 462-464.

e) *La nouvelle Jérusalem ; félicité du royaume céleste.* — Le livre d'Hénoch raconte que, lors du règne du Messie, la Jérusalem actuelle aura disparu de la terre : les Israélites pieux habiteront une cité nouvelle, où les Gentils viendront leur rendre hommage et où ils les serviront. Au reste cette ville magnifique n'est pas créée seulement à l'heure de son apparition parmi les hommes. D'après l'Apocalypse de Baruch, au contraire, la Jérusalem d'en haut existait dans le Paradis depuis les origines ; quand Adam désobéit, Dieu la transporta dans son séjour éternel, d'où il la fera redescendre aux derniers temps rayonnante de gloire¹. (Comp. Apoc. XXI, 10.) Alors l'univers renouvelé brillera d'une beauté céleste ; pour les bien-aimés du Messie, les souffrances de l'existence présente se transformeront en joie et en immortalité². (Comp. Apoc. XXI, 1 ; VII, 15-17.)

En résumé, ce qui ressort de ce rapide exposé, c'est la parenté de plusieurs des conceptions développées par le voyant de Patmos avec celles qu'on trouve dans le judaïsme de l'époque³, remarque qui s'applique de même à la plupart des fragments apostoliques qui traitent de ces sujets⁴. Ce fait incontestable nous montre que les premiers chrétiens, Juifs de naissance et de culture, ont adopté sans changement bon nombre des croyances eschatologiques de leur peuple : sur ce terrain la religion nouvelle s'est rattachée de très près à

¹ Bertholdt, § 46 ; Schürer, II, p. 429, 451, 452.

² « Post actatam messianam renovabit Deus mundum.... Transierunt dolores, et ostensus est in fine thesaurus immortalitatis. » (Cité par Bertholdt, §§ 44, 47.)

³ Les pseudépigraphes qui ont été cités sont en général du premier siècle avant ou après l'ère chrétienne. (Voir la discussion des dates dans Schürer, II, 616-661 ; 677-682.) L'Apocalypse de Baruch et le quatrième livre d'Esdras doivent être placés, selon toute apparence, après la Révélation de Jean, mais pas assez pour qu'il soit possible d'admettre imitation : tous ces écrits divers, juifs ou chrétiens, partent plutôt d'un fonds commun qu'ils retravaillent dans un sens ou dans l'autre.

⁴ Doctrine de l'Antechrist (voir Schürer, II, p. 448) et de la victoire du Messie, manière de décrire le jugement et ses suites. Comp. tous les passages de Paul et des évangiles cités à ce propos dans Bertholdt (surtout § 35-49.)

l'ancienne, tandis qu'ailleurs, dans la doctrine des conditions du salut par exemple, elle a profondément innové¹. Au reste il est aisé de comprendre la raison de cette différence. Placés sous l'action personnelle du Sauveur, les apôtres ont été renouvelés à un tel point par la force de son Esprit, que partout où ils se fondent sur leur expérience de la vie de Christ, ils développent la portée du fait chrétien avec une ampleur incomparable. Mais l'eschatologie est, au contraire, le domaine de l'avenir : or, les choses futures nous échappent ; nous n'en avons que des pressentiments vagues ; elles ne nous apparaissent que par intermittences et dans de fugitives lueurs. On comprend donc qu'après l'enlèvement de Jésus, forcés de reporter en avant ce qui ne s'était pas accompli dans le passé, ignorant d'ailleurs le détail des événements vers lesquels leur foi les entraînait, les disciples s'en soient tenus aux croyances généralement admises de leur peuple : seulement il est nécessaire d'ajouter qu'ils n'acceptent ces symboles et ces images qu'en les renouvelant. Si la forme semble parfois identique des deux côtés, tout autre est l'idée inspiratrice, car c'est à la clarté de l'Evangile que les apôtres interprètent ces espérances ardentes et qu'ils illuminent ces traditions reçues dès leur enfance et chères à leurs cœurs. Après avoir énuméré les analogies avec les idées des Juifs, il nous reste donc à considérer cet élément chrétien tel qu'il se montre à nous dans l'Apocalypse.

¹ Le même phénomène s'est reproduit dans une certaine mesure à l'époque de la Réforme, dont les chefs ont transformé ce qui tient à l'appropriation personnelle et collective du salut (justification et théorie de l'Eglise), tandis qu'ils acceptaient, sans les modifier, les dogmes métaphysiques élaborés par l'ancienne Eglise grecque (christologie et Trinité). Pareillement, dans la période des origines, quelque profonde qu'ait été l'opposition du judaïsme et de l'enseignement de Jésus, il devait y avoir certains points de contact entre ces deux religions historiquement voisines : or, ce terrain commun, c'est avant tout l'eschatologie qui nous le donne.

CHAPITRE II

Christologie et doctrine du salut.

Si l'on met à part la forme de la vision, quelle est la tendance doctrinale de l'ouvrage qui nous occupe ? A cette question plusieurs théologiens de nos jours, surtout dans l'école critique dominée par Baur, ont répondu que ce courant didactique est celui du plus étroit judéo-christianisme. D'après cette théorie longtemps accréditée, l'Apocalypse ne serait rien moins qu'un pamphlet haineux dirigé contre saint Paul. Le voyant aurait positivement exclu le grand missionnaire des païens du collège apostolique ¹ (XXI, 14) ; l'Evangile paulinien serait combattu sous le nom de doctrine de Balaam et des Nicolaïtes ² (II, 14, 15, 20) ; on va même jusqu'à insinuer que, si Jean vint s'établir à Ephèse, ce fut pour répandre les principes judaïques au sein de la communauté chrétienne où l'apôtre des Gentils avait obtenu ses plus glorieux succès ³.

Cependant presque tous les critiques contemporains s'accordent à reconnaître combien ce système est exagéré et arbitraire. Rien ne prouve, par exemple, que les textes Apocalypse II, 14, 15, 20 contiennent la moindre attaque contre les vues de Paul. Celui-ci n'a-t-il pas condamné, lui aussi, du moins dans certains cas, l'usage des viandes consacrées aux

¹ « Er kennt ja nur zwölf Apostel » (XXI, 14), Baur : *Kritische Untersuchungen*, p. 368 ; comp. Hilgenfeld, *Eint. in das N. T.*, p. 414.

² Baur, Hilgenfeld, mêmes ouvrages.

³ Baur, p. 368.

idoles ? (1 Cor. VIII, 7-13 ; X, 19-22.) Et de quel droit accuser d'indulgence pour les péchés de la chair l'homme qui censure, on sait avec quelle rigueur, les scandales et les souillures de l'Eglise de Corinthe ? (1 Cor. V et VI ; comp. Apoc. II, 14, 20.) Au contraire, les deux auteurs, Paul et Jean, signalant à la réprobation des disciples les mêmes abus¹, rien n'autorise à établir entre eux un antagonisme que démentent énergiquement leurs propres paroles. Et si l'on en vient à l'indication fournie par Apocalypse XXI, 14, il est puéril assurément de voir dans ce texte un trait de perfidie lancé contre l'illustre adversaire du légalisme pharisaïque. Israël n'avait-il pas eu douze tribus (v. 12) ? Jésus à son tour n'avait-il pas choisi douze apôtres (v. 14) ? Voilà ce que le prophète se borne à rappeler, le symbolisme de son livre ne lui permettant pas de sortir de ce chiffre. Quant à l'apostolat du grand docteur des Gentils, il n'est attaqué ni confirmé dans ce passage, qui ne fait que répéter une désignation courante dans l'Eglise primitive ; car lorsque Paul lui-même parle en certains endroits « des douze » (1 Cor. XV, 5), nul ne prétendra certes qu'il se soit exclu par là du collège apostolique, lui qui revendique toujours avec tant de fermeté et d'insistance le privilège qui lui a été conféré par Jésus-Christ. (Gal. I, 1 par exemple.)

Les allégations de Baur sur ce point n'étant donc que des fantaisies inacceptables, il nous reste à considérer certaines péricopes où le prétendu judéo-christianisme du livre a été plus généralement signalé. Dans la vision du chapitre VII en particulier, l'Apocalypse met en scène cent quarante-quatre mille marqués, douze mille de chaque tribu d'Israël (v. 4-8), après quoi vient la description d'«une grande foule de toute

¹ Le rapport établi par Apoc. II, 14, 20 entre l'impureté et l'emploi des viandes exposées sur les autels montre qu'il y avait, chez ceux que flétrit le voyant, un désordre moral que l'apôtre des Gentils est le premier à condamner lorsqu'il le rencontre. (Comp. Rom. VI, 1.) C'était le paganisme, avec son culte déréglé et avec ses mœurs infâmes (Rom. I, 18-32), menaçant l'Eglise de Jésus-Christ.

nation, de tout peuple et de toute langue. » (Vers. 9-12.) Voilà, dit-on, la conception de l'auteur prise sur le vif, car la distinction d'Israël et des Gentils persiste sous la nouvelle Alliance et jusque dans le séjour de la gloire céleste. Cependant cette exégèse est des plus contestables et rend même bien difficile l'intelligence exacte de ce morceau. Prétendrait-on, par exemple, que le voyant ait *compté* les cent quarante-quatre mille marqués de chacune des tribus israélites ? Mais le texte montre certainement le contraire, en nous donnant à comprendre que le prophète *entendit* d'abord le nombre de ces élus (v. 4), ensuite qu'il les *considéra* (v. 9), et que l'impression qu'il en reçut fut celle d'une grande multitude. Dans les deux parties de la vision, c'est donc une seule et même assemblée que la Révélation nous présente¹, et qu'elle nous décrit tantôt comme une foule nombreuse de toute nation, tantôt comme l'héritière légitime de l'ancien peuple de Dieu ou l'Israël véritable : or, cette désignation théocratique est si peu un indice de judéo-christianisme, qu'on la trouve jusque dans les lettres pauliniennes, sous la plume de l'apôtre universaliste entre tous².

Même remarque à propos de la péricope qui termine l'Apocalypse. Là encore on croit discerner une tendance judéo-chrétienne positive dans le fait que l'Eglise glorifiée se confond avec Jérusalem (XXI, 9, 10), « la cité sainte, » sur les portes de laquelle sont écrits les noms des douze tribus israélites (XXI, 12), tandis que les nations y présentent leurs offrandes, comme d'après l'idée qu'en donnent les prophètes

¹ C'est ce qui est admis par Baur (*Neutest. Theol.*, p. 212) et Hilgenfeld (*Einkl. in das N. T.*, p. 426) ; voir aussi Reuss, *l'Apocalypse*, p. 79. Au reste, Jean lui-même confirme ce résultat, puisqu'il nous parle ailleurs de cent quarante-quatre mille « rachetés » qui forment à eux seuls les prémices du royaume de Christ dans la gloire (XIV, 1-5), tandis que d'autres disciples luttent et souffrent encore ici-bas. Quant à l'Eglise dans sa totalité, elle n'apparaîtra qu'à la suite du jugement dernier, dans la grande scène finale. (XXI, 9-XXII, 5.) Mais la première de ces deux assemblées (VII, 4-12 identique à XIV, 1-5) étant l'image en petit de la seconde (XXI, 9 et suiv.), l'auteur les représente l'une et l'autre sous des traits analogues.

² « Τὸν Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ. » (Gal. VI, 16.)

de l'Ancien Testament. (XXI, 24, 26 ; XXII, 2 ; comp., par exemple, Es. II, 2, 3.) — Assurément ce morceau, par le choix des images, est tout pénétré d'éléments théocratiques ; quelques-unes des expressions significatives qu'on y trouve sont textuellement empruntées aux écrits sacrés des Hébreux¹. Mais ces rapprochements littéraires ont conduit dans une étrange confusion les critiques qui n'ont pas su distinguer entre la forme ou le coloris et l'idée elle-même. Parce que le voyant dépeint ainsi l'Eglise, est-ce à dire que Juifs et Gentils restent séparés, comme on l'a prétendu², jusque dans le monde céleste ? Interprétée dans ce sens, la vision devient singulièrement obscure, car, après nous avoir montré la cité glorieuse sans habitants (XXI, 10-21), le prophète met en scène les « nations, » qui seules apparaissent dans la seconde partie (XXI, 22-XXII, 5), les enfants d'Israël n'ayant d'autre privilège, selon cette hypothèse, que d'avoir leurs noms inscrits sur les portes de la ville (XXI, 12), ce qui, — si l'auteur les a mis à part du reste des hommes, — est un judéo-christianisme en sens inverse ou tout en faveur des païens. N'est-il pas manifeste, encore ici, qu'il faut combiner les deux séries, et qu'en décrivant d'abord une ville (XXI, 10-21), et ensuite une foule (XXI, 22-XXII, 5), le voyant n'a en vue qu'un seul et même objet ? Ainsi qu'il prend soin de nous en informer (XXI, 9), c'est l'« épouse de l'Agneau » qu'il nous dépeint par cette double image, l'Eglise étant « la sainte cité », parce qu'en elle s'absorbe l'ancienne théocratie (XXI, 10-21), bien que, par ses origines historiques, elle représente devant Dieu l'élite et l'ensemble des nations. (XXI, 22-XXII, 5.)

En résumé, je ne saurais citer un seul texte de la Révélation de Jean qui maintienne la distinction entre Juifs et Gentils sous la nouvelle Alliance ; ce judéo-christianisme dont

¹ Apoc. XXI, 24, 26 ; comp. Es. LX, 3, 5, 10, etc. Voir aussi chez les apocryphes : Sybill., III, 710-726 ; Hénoch, XC, 30 (cité par Schürer, II, p. 428, 429).

² Hilgenfeld, par exemple, p. 449.

on a tant parlé n'est qu'une ombre qui se dissipe dès qu'on cherche à la saisir. Si les formes de l'eschatologie sont juives, ainsi que nous l'avons exposé, l'idée centrale et directrice de la Vision de Patmos est strictement chrétienne. Le voyant ne connaît qu'une Eglise, jouissant des mêmes privilèges et rachetée par le sang d'un seul Sauveur : en quoi consiste donc ce salut qui est le trésor de l'Evangile ?

L'Apocalypse n'explique pas ce qu'est la foi chrétienne. S'adressant à des Eglises fondées depuis longtemps, l'auteur n'avait pas à revenir sur les vérités élémentaires : aussi s'attache-t-il à montrer que, pour le disciple de Christ, la foi est une force, une vertu divine qui triomphe même au sein des douleurs les plus cruelles, une *persévérance* qui s'affirme et qui grandit dans le feu de l'affliction ¹. A cette notion de la *πίστις* se rattache l'adjectif *πιστός*, *fidèle* (II, 10, 13), qui nous ramène à l'idée de la fermeté inébranlable au service du Seigneur. L'objet de la foi salutaire est en effet Jésus ², et plus spécialement Christ mis à mort pour nos offenses. On sait que, dès ses premières visions, le prophète dépeint le Fils de Dieu sous la forme d'un « agneau immolé ³ » (V, 6, 12), dans le sang duquel les rachetés « ont lavé et blanchi leurs robes » (VII, 14), image qui rappelle de très près la doctrine paulinienne de la justification gratuite par Jésus-Christ. Les disciples du Sauveur sont donc couverts de vêtements de fête : qu'est-ce à dire, sinon que, de lui-même, l'homme est « malheureux, misérable, pauvre, aveugle et nu » (III, 17), indigne de se présenter devant la majesté du Très-Haut, incapable d'obtenir le salut par ses forces. Aussi les affranchis du Seigneur ont-ils reçu ce bienfait en vertu de l'effusion de son sang, eux que l'apôtre contemple parés de manteaux

¹ « Ὡδέ ἐστιν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων. » (XIII, 10 ; comp. XIV, 12.)

² « Τὴν πίστιν Ἰησοῦ. » (XIV, 12.)

³ « Ἀρνίον ἐστηκὼς ὡς ἐσφαγμένον. » Allusion probable à l'agneau de la Pâque, Jean relevant par là la valeur expiatoire de la mort du Sauveur. (Comp. 1 Cor. V, 7.)

éclatants, symbole magnifique de la pureté que Jésus leur a acquise.

Mais qu'ont-ils donc fait, de leur côté, pour prendre à eux cette robe de justice ? A cette question le voyant donne deux solutions opposées, selon qu'il met en relief le travail de l'homme en parlant d'un *achat* ¹, ou que, d'autre part, il désigne les fidèles par le nom de « appelés et élus ², » ce qui relève l'action du Seigneur et de sa grâce souveraine. Ailleurs les deux points de vue sont pratiquement conciliés dans une allégorie simple et touchante. « Voici, déclare le Rédempteur, je me tiens à la porte et je frappe. Si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui, et je souperai avec lui et lui avec moi. » (III, 20.) En d'autres termes, le pécheur n'a pas à escalader le ciel pour y trouver le salut de son âme. Christ est là, nous dit l'apôtre, bien près de nous, à l'entrée même de notre cœur. De sa voix pénétrante il sollicite : notre rôle se borne à lui ouvrir afin qu'il s'asseye à notre table, qu'il s'entretienne avec nous comme un frère, qu'il nous rende participants de sa vie et des trésors incomparables de son amour.

Cet enseignement montre donc que, si le fidèle est justifié par le sang de l'Alliance, ce n'est pas que Jésus l'autorise à marcher dans la souillure. Il faut que la grâce divine se manifeste en nous par une conduite nouvelle ³, l'auteur

¹ « Ἀγοράσαι. » (III, 18.)

² « Κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ. » (XVII, 14.)

³ C'est dans ce sens que la pureté la plus complète est attribuée à ceux qui, déjà maintenant, jouissent du repos céleste : à cet égard, le voyant pousse même très loin ses exigences, si toutefois les mots « παρθένοι γὰρ εἰσιν » de XIV, 4 doivent être pris au sens littéral. (Voir les principales explications énumérées dans Düsterdieck, par exemple.) Cependant, même dans cette supposition, il ne faut pas oublier que le prophète ne parle pas ici de l'ensemble de l'Eglise glorifiée, mais seulement des prémices de l'assemblée des bienheureux ; que ce n'est qu'au jugement dernier (XX, 12, 13) que sera déterminée la situation définitive des hommes, et que, vu la gravité des temps et la croyance à une fin prochaine du monde, l'apôtre pouvait être conduit à relever la nécessité d'être « vierge » plus encore que ne le fait saint Paul, (1 Cor. VII, 29-35.) D'après une antique tradition d'ailleurs, Jean aurait été désigné sous le nom

insistant à plusieurs reprises sur ce principe, c'est que le juste juge rendra à chacun selon ses œuvres, soit dans la vie présente, soit surtout dans le siècle à venir. (II, 23 ; XIV, 13 ; XX, 12 ; XXII, 12.) Nous avons déjà fait remarquer que c'est là une règle de justice universelle, connue et proclamée en dehors de l'Évangile, quoiqu'elle s'applique spécialement aux chrétiens. Par le sacrifice du Sauveur le croyant a reçu la justice : mais si cette disposition est authentique et réelle, il faut que, pareille à une plante divine, elle porte des fruits de sainteté et d'amour. Au jour de la souveraine rétribution, l'homme sera donc jugé suivant l'usage qu'il aura fait de la faveur accordée. Le nom des rebelles sera effacé du livre de vie ; mais « celui qui vaincra sera revêtu de vêtements blancs, ... » car, a même dit le Seigneur, « je confesserai son nom devant mon Père et devant ses anges. » (III, 5.)

Justification par la foi et jugement par les œuvres, nous avons établi ailleurs l'étroite relation de ces idées ¹, qui, loin de s'opposer l'une à l'autre, se fécondent en s'unissant. Dans une image singulièrement expressive et concentrée, l'Apocalypse combine même ces deux principes, lorsqu'au chap. XX, v. 12 le voyant fait mention d'une double série de « livres : » d'un côté, dit-il, est « le livre de vie ; » d'autre part, « les livres qui sont ouverts » et d'après le contenu desquels les hommes sont jugés devant Dieu. La signification de ce symbole est transparente. Le livre de vie représente la grâce divine ; il ne dépend pas de nous de nous y faire inscrire : là sont notés, de par le décret de la volonté souveraine, les rachetés du Seigneur. Mais à ce recueil mystérieux s'en ajoutent d'autres qui s'appliquent, au contraire, à la conduite de l'homme, ce

de « ὁ παρθένος » au sein de l'ancienne Eglise (lire les citations dans Hilgenfeld, *Einl. in das N. T.*, p. 403) : ce détail confirme donc l'hypothèse de l'origine apostolique de la Vision de Patmos. Il faut ajouter que, si excessive que semble la condition réclamée, ce trait n'a en tout cas rien de commun avec le judéo-christianisme. Peu importe qu'on ait été Grec ou Israélite : l'essentiel, aux yeux du prophète, est d'avoir vécu comme « vierge » en marchant sur les traces de l'Agneau. (Vers. 4.)

¹ Voir à la p. 187.

qui revient à dire que le chrétien est déchu de tous ses privilèges s'il les méprise ou quand il en abuse, la grande idée pratique qui se dégage de l'Apocalypse entière étant celle de la persévérance dans le témoignage et par la foi. La vie des rachetés de Jésus est une lutte. Des ennemis puissants conspirent pour les accabler et pour les perdre ; il importe donc de leur résister avec fermeté et sans relâche ; si le fidèle tombe, il faut qu'il se repente (II, 16 ; III, 19), car celui-là seul qui vaincra recevra « la manne cachée » et sera admis « à manger de l'arbre de vie, qui est dans le paradis de Dieu. » (II, 7, 17.)

Jusqu'ici l'enseignement de la Révélation rentre dans le grand courant de la prédication primitive ; la base qu'adopte ce livre est commune à tous les écrivains bibliques, même à Jacques et à Paul, qui, malgré leurs divergences, admettent la nécessité d'une conduite nouvelle par la régénération du Seigneur. D'autre part il nous reste à signaler ce qui, dans notre écrit, se rapproche de la première épître de Jean et du quatrième évangile. Outre un certain nombre de points de détail ¹, ces éléments johanniques de la Vision se ramènent à deux, la christologie d'abord, et ensuite l'antagonisme établi entre le royaume de Christ et celui du prince de ce monde.

1° Nous avons déjà fait ressortir la place centrale que l'Apocalypse attribue à Jésus : or, ce glorieux Libérateur apparaît sous deux aspects très nettement distingués par le

¹ Sans m'y arrêter ici, je me borne à relever la notion de *témoin* et de *témoignage*, qui est une des expressions caractéristiques de l'Apocalypse. (« *μάρτυς, μαρτυρία* ; » par exemple II, 13 ; XI, 3 ; XVII, 6 ; I, 2. 9 ; XII, 17 ; XIX, 10.) « *Ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ Χριστοῦ* » signifie probablement le témoignage rendu par le Seigneur Jésus, Christ étant « le témoin fidèle et véritable » (I, 5 ; III, 14), qui nous dévoile les mystères célestes, et dont la parole doit être gardée par les disciples comme un dépôt précieux. Or, qu'il s'agisse de Jésus ou des membres de l'Eglise, cette idée de « témoignage » est mise en relief précisément dans les écrits johanniques plus que partout ailleurs dans le Nouveau Testament. (Jean III, 11, 32 ; V, 37, 39 ; VIII, 14 ; 1^{re} épître de Jean V, 7.) La vie chrétienne elle-même est présentée dans cette portion du recueil canonique comme étant un témoignage. (Jean XV, 27 ; 1^{re} épître de Jean I, 1-4 ; IV, 14.)

prophète. D'un côté, c'est un agneau mis à mort, « immolé pour racheter des hommes de toute langue, » dont il fait « des rois et des prêtres à Dieu. » (V, 6, 9, 10.) Mais d'autre part, le texte affirme avec beaucoup de vigueur l'exaltation qui a couronné ce sanglant sacrifice. L'agneau siège en effet « entre le trône et les quatre animaux » (V, 6) ; donc il est élevé à la hauteur de la puissance divine. (Comp. IV, 2 et suiv.) Toutes les créatures lui rendent hommage ; il est l'objet de louanges égales à celles qui sont dues à la majesté même de Dieu. (V, 12, 13 ; comp. IV, 11.) Or, il faut observer que le triomphateur ainsi dépeint n'est autre que « le lion de la tribu de Juda et le rejeton de David » (V, 5), désignation transparente du Jésus historique, c'est-à-dire que la conception christologique qui vient d'être indiquée conduit bien au delà de la première prédication chrétienne et se rapproche étrangement de celle que développe saint Paul. (Comp., par exemple, Apoc. V, 13 avec Eph. I, 21 et Phil. II, 10, 11.)

Bien plus, ce n'est pas seulement à la suite de sa résurrection que le Sauveur reçoit ces privilèges et ces honneurs suprêmes. La haute dignité qui lui est reconnue se fonde sur son union substantielle avec son Père et se reporte jusque dans les régions lointaines et mystérieuses du passé. Ici l'Apocalypse emploie des expressions d'une grande fermeté et dont on a vainement cherché à diminuer la force. Si Dieu est appelé « ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος » (I, 4), Christ est de son côté « l'alpha et l'oméga, le premier et le dernier, le commencement et la fin. » (I, 17 ; XXII, 13.) A l'exemple du Jéhova des Hébreux, dont on ne pouvait répéter le nom auguste, Christ reçoit « un nouveau nom » que « personne ne connaît si ce n'est lui-même. » (III, 12 ; XIX, 12.) Il y a dans son apparition une majesté si redoutable que le prophète, dès qu'il le voit, tombe à ses pieds comme mort. (I, 14-17 ; comp. Ezéch. I, 28 ; II, 1, 2.) Aussi Jésus tient-il en sa main les « sept esprits de Dieu, » qui personnifient la

toute-présence et la toute-puissance divines¹ ; l'auteur lui donne enfin les désignations caractéristiques de « commencement de la création de Dieu² » et de « Parole de Dieu³. »

D'après Baur, il est vrai, ce ne seraient là que des formules sans grande conséquence, n'impliquant nullement la divinité supérieure du Sauveur⁴. Mais ce point de vue est difficile à maintenir en présence des textes, qui, tout en affirmant la subordination du Fils au Père (II, 27), voient en Jésus la manifestation historique d'un principe éternel (I, 18 ; XXII, 13) et, par les déterminations qu'ils emploient, tiennent le milieu entre l'enseignement de l'apôtre des Gentils et celui du prologue johannique. Dans un sens paulinien on peut citer en particulier Apocalypse III, 14, qui, d'une manière semblable à celle de l'épître aux Colossiens (I, 15), fait de Christ le point de départ en même temps que le principe organique du monde⁵. Mais comment le Sauveur jouit-il de cette prérogative suprême? C'est ce qu'explique l'autre expression du prophète (Apoc. XIX, 13), qui, se rapprochant de l'évangile de Jean (I, 1), montre en Jésus la révélation concentrée et définitive de Dieu : autrement dit, l'être éternel, sortant de lui-même pour s'adresser aux hommes, a fait culminer ces manifestations successives dans celui qui est « la Parole divine » par excellence, le Verbe apparaissant ici-bas. Plusieurs exégètes

¹ III, 1 ; comp. V, 6 : « *Τὰ ἐπτα πνεύματα τοῦ Θεοῦ ἀπεσταλμένα εἰς πᾶσαν τὴν γῆν.* »

² « *Ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ.* » (III, 14.)

³ « *Ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ.* » (XIX, 13.)

⁴ « In keinem Fall darf man aus der Bezeichnung des Messias als des « *λόγος τοῦ Θεοῦ* » auf eine ihm an sich zukommende höhere göttliche Natur schliessen.... » (*Neutest. Theol.*, p. 216 et suiv. ; comp. *das Christ. und die christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, p. 290 et suiv.) Cependant le vide et la légèreté de cette argumentation ont été fort bien relevés par la critique contemporaine. (Lire en particulier Beyschlag, *Christologie des N. T.*, p. 133, 134.)

⁵ En d'autres termes, il lui est antérieur tout en lui appartenant (comp. Prov. VIII, 22, 23), ce qui est précisément ce qu'indique le « *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* » de la lettre plus ancienne. (Voir à la p. 285.) Au reste c'est ce qu'on peut dire de toute idée comparée au phénomène qui l'incarne et qui la réalise. (P. 294.)

estiment, il est vrai, qu'il ne faut pas insister sur cette analogie. « *La Parole de Dieu*, écrit Reuss, par exemple, est une expression familière à la théologie judaïque dès avant l'ère chrétienne, pour désigner l'hypostase révélatrice et créatrice. Le terme, d'origine hébraïque, n'est pas tout à fait identique, quant à la conception, avec celui de *Verbe* (« *ὁ λόγος* »), d'origine hellénistique ¹. » J'admets très volontiers que les deux notions, en effet, doivent être distinguées, bien qu'elles répondent l'une et l'autre à un même besoin. Néanmoins la critique ne saurait négliger ce fait étrange, c'est que, de tous les écrivains du Nouveau Testament, l'auteur de la Révélation et celui du quatrième évangile sont les seuls à s'approprier ces expressions voisines ², parallélisme qui fait ressortir, sur le terrain de la christologie, l'unité d'inspiration de deux ouvrages dont on peut comparer, à un autre point de vue encore, le contenu théologique et religieux.

2° *Antagonisme entre le royaume de Jésus et celui du prince de ce monde.* — Cette opposition, qui traverse toute l'Apocalypse, en est sans contredit un des traits distinctifs et remarquables. Dès le début, l'auteur dépeint l'Eglise comme ayant à lutter contre Satan, dont le pouvoir s'exerce sans pitié par l'organe d'hommes incrédules et rebelles. (II, 13 ; III, 9.) Plus loin, au ch. XII, c'est le dragon qui entre en conflit avec la femme, incarnation du royaume de Dieu dans le monde. Chassé des demeures du ciel, le « serpent ancien » se déchaîne sur la terre (v. 13-17), agissant par « la bête » et par le faux prophète qui sont les instruments redoutables de sa puissance et qui ne craignent pas d'attaquer l'Agneau lui-même. (XIII ; XVII, 17.) Cependant cet empire ténébreux

¹ *L'Apocalypse*, p. 135.

² Quant à la différence, — dans l'hypothèse qui fait sortir les deux écrits de la plume du même apôtre, — elle s'explique soit parce que, dans le livre plus ancien, la christologie johannique n'avait pas encore atteint sa pleine maturité, soit aussi par le fait que Jean était alors sous l'influence du canon israélite et de la théologie paléstinienne qui s'y rattache, tandis que, dans la suite, lorsqu'il rédigea le prologue de l'évangile, il se trouvait en contact avec les idées philosophiques des Grecs.

ne saurait entraver pour toujours le triomphe du Messie : Christ, « la Parole de Dieu, » de la bouche duquel sort une épée aiguë, après avoir vaincu les satellites du diable, frappera Satan lui-même d'un jugement éternel. (XIX, 11-15, 20, 21 ; XX, 2, 10.)

Lutte passionnée, implacable des deux principes, voilà l'antithèse saisissante dans laquelle se meut l'Apocalypse. Il est vrai que cet enseignement n'est nullement isolé dans le recueil biblique : la plupart des écrits du Nouveau Testament nous parlent de Satan, de ses entreprises meurtrières et de sa défaite finale. Mais nulle part ce dualisme n'est marqué comme dans la Révélation et dans les autres écrits johanniques. La narration du quatrième évangile, elle aussi, se déroule autour de la double idée de la lumière et des ténèbres, du développement de la foi chez les uns et de l'incrédulité chez les autres, cette révolte étant inspirée avant tout par le diable (VIII, 44 ; XIII, 2), en suite de quoi Jésus le voue à une juste malédiction. (XII, 31, 32.) Dans un sens analogue, la première épître de Jean met en opposition les « antechrists » avec les enfants de Dieu sur la terre (II, 22 ; III, 2), ce qui rappelle incontestablement l'idée du livre qui nous occupe, quoique, dans la forme, il faille relever une distinction. L'Apocalypse, en effet, donne à l'antagonisme qui vient d'être décrit un caractère extérieur et en quelque sorte matériel : d'un côté sont le grand dragon, la bête et ceux qui en portent la marque, tandis que s'avance d'autre part, monté sur un cheval, le héros de la bouche duquel sort une épée et qui marche à la tête de la cavalerie de Dieu. (XIX, 11-16.) La lutte prend ainsi l'aspect d'une bataille rangée, d'un conflit dont l'issue apparaît visible et même palpable, puisque le diable et ses acolytes sont tourmentés par le feu et le soufre (XX, 10), à l'heure où les élus règnent dans la Jérusalem céleste avec le nom de l'Agneau sur leurs fronts. (XXII, 3-5.) D'après la conception de l'évangile et de la première épître de Jean, au contraire, l'opposition des deux pouvoirs est

toute morale ; le théâtre en est le sanctuaire de l'âme, l'auteur spiritualisant en quelque sorte les peintures matérielles de la Révélation. Il est vrai que ce caractère concret de l'Apocalypse doit être mis en partie sur le compte de la vision et de la forme qui lui est imposée, puisque tous les écrits de ce genre s'attachent à donner corps à l'idée qu'ils développent, afin de la rendre comme perceptible aux sens. Cependant il ne faut pas oublier que l'état personnel du prophète exerce toujours, ainsi que nous l'avons montré, quelque influence sur le choix des images, d'où l'on pourrait conclure que la Révélation, avec sa théorie presque physique de la lutte du bien et du mal dans le monde, représente un degré moins avancé de conception religieuse. Mais quant au fond de l'idée, l'analogie n'en reste pas moins frappante dans la manière dont sont dépeints, de part et d'autre, l'antagonisme des deux puissances et la victoire définitive de Jésus-Christ.

En résumé, notre analyse a distingué deux courants didactiques principaux dans l'ouvrage qui nous occupe. D'un côté se dessinent certains éléments eschatologiques très marqués dans le sens du judaïsme, tandis que, d'autre part, plusieurs pensées font pressentir ce que sera dans la suite l'enseignement de saint Jean. Il faut observer de plus que, loin de se heurter, ces deux éléments se fondent si bien qu'on passe insensiblement de l'un à l'autre, harmonie qui s'explique par la place centrale accordée à l'œuvre et à la personne du Sauveur. On sait, en effet, que la notion du Messie est à la limite entre les deux Alliances, c'est-à-dire qu'ici de nouveau nous saisissons sur le vif le progrès continu de la pensée chrétienne, avec les degrés presque imperceptibles qu'elle traverse pour s'élever, de la simplicité du message primitif¹, jusqu'aux hauteurs sublimes d'une christologie spéculative qui prépare celle du quatrième évangile.

¹ Discours du livre des Actes.

A cet égard l'Apocalypse forme une transition naturelle entre l'enseignement des premiers jours et la doctrine johannique proprement dite. Si nous comprenons bien le rôle et la place de ce livre, il représenterait, dans l'hypothèse de son origine apostolique, une phase intermédiaire, mais importante, dans le développement religieux et théologique de Jean. Sans aucun doute « le disciple que Jésus aimait » est parti d'un point de vue analogue à celui de Pierre, par exemple ¹. Mais il n'a eu garde d'en rester là ; ses ouvrages postérieurs attestent, au contraire, jusqu'où il s'est élevé plus tard dans l'intelligence de l'Evangile. Or, la Révélation se dresse, comme un monument grandiose, au milieu de cette vaste carrière : elle rappelle le passé, tout en annonçant et tout en préparant l'avenir. On y voit se refléter le caractère impétueux et le zèle bouillant de celui que Jésus avait nommé Boanergès, « fils du tonnerre » (Marc III, 17), du disciple qui, dans l'ardeur de son ressentiment, voulait faire descendre le feu du ciel sur une bourgade samaritaine (Luc IX, 54), — incident caractéristique lorsqu'on le met en regard du livre dont nous nous occupons. Ce qui frappe à plusieurs reprises dans cette prophétie, c'est la note de la vengeance, vibrant jusqu'à produire des accents d'une sauvage énergie ². Lorsqu'on relit ces pages frémissantes, on croit entendre les cris de douleur des chrétiens exaspérés par les tortures et par les angoisses de l'épreuve, et sommant le Seigneur de les rassasier enfin du désastre de leurs cruels oppresseurs. Dans ces visions étranges et terribles passe, par moments, le reflet sanglant des flammes qu'avait allumées l'exécration persécuteur de l'Eglise ³, tandis que, d'autre part, les paroles suaves et touchantes que trouve le prophète pour célébrer la félicité céleste (VII, 14-17, par exemple) montrent ce que sera dans la suite celui qu'on a nommé à bon droit l'apôtre de l'amour.

¹ Gal. II, 9 ; comp. Act. III, 1 ; IV, 1.

² Par exemple, XIV, 17-20 ; XIX, 20, 21.

³ Comp. Tacite, *Ann.*, XV, 44.

Et qu'on ne dise pas que ce contraste recouvre une contradiction psychologique ou morale irréductible ! L'amour n'est-il pas comme un feu dévorant, qui consume lorsqu'il ne vivifie pas ceux qu'il touche, et si le caractère passionné du Boanergès se révèle dans l'Apocalypse avec une énergie qui fait trembler, n'est-ce pas cette même intensité de sentiment qui permet à l'apôtre de saisir mieux que nul autre l'incommensurable profondeur de l'Evangile ? Tel est, en effet, le caractère de la conception johannique dans sa maturité, de cet enseignement large et lumineux par lequel nous terminons, puisqu'il forme à bien des égards le point culminant de la doctrine biblique.

CINQUIÈME SECTION — LA THÉOLOGIE JOHANNIQUE

CHAPITRE PREMIER

La Parole.

En tête de son récit magistral de la vie de Jésus, l'auteur du quatrième évangile¹ affirme l'existence du Verbe au sein de Dieu, d'où l'on a conclu qu'il fait œuvre de philosophe et non d'apôtre. Nous avons montré ailleurs tout ce qu'il y a d'injuste et d'arbitraire dans cette accusation². Jean, pas plus

¹ Je rappelle que les discours de ce livre ont été déjà utilisés comme source de l'enseignement de Jésus. (Comp. I, p. 146-169 ; 475 et suiv.) Cependant il y a dans cet écrit, en dehors de la partie historique, certaines réflexions de l'évangéliste et surtout un prologue de haute valeur dont nous aurons à dégager la substance. Au reste, la conception doctrinale d'un auteur ne se montre pas exclusivement par des traités didactiques ; elle peut apparaître aussi dans des ouvrages d'histoire, par la manière dont on utilise les faits : c'est dans ce sens qu'on a souvent parlé du paulinisme de Luc ou du judéo-christianisme de Matthieu, par exemple. Or, cette règle s'applique dans toute sa force au quatrième évangile. Pourquoi saint Jean a-t-il écrit, à la fin de sa vie, une nouvelle relation du ministère de son maître ? Parce qu'un des côtés de la personne du Christ était resté dans l'ombre, et que l'apôtre tenait à le bien relever. Nul mieux que lui n'avait pénétré dans les profondeurs mystérieuses de l'homme-Dieu ; nul mieux que lui n'avait contemplé les rayons de cette gloire céleste. Ce sont donc ces richesses qu'il communique au monde, et cela dans un langage qui révèle la grandeur lumineuse de la conception chrétienne à laquelle il s'était élevé. — Ce fait bien établi, je me contenterai néanmoins, pour distinguer entre l'enseignement du disciple et celui du Seigneur, d'analyser le prologue avec les appréciations personnelles du narrateur ; en outre, j'aurai soin de tenir compte de la première épître de Jean, dont la parenté avec le quatrième évangile ressortira de l'étude qui va suivre (comp. II, p. 489) : quant à la deuxième et à la troisième lettre, ce sont de simples billets, qui, au point de vue didactique, n'ajoutent rien de nouveau.

² I, p. 138-143.

que Paul, n'est parti, dans son développement théologique et religieux, d'une théorie transcendante qu'il aurait appliquée après coup à l'histoire. Ce sont ses propres expériences qui lui ont fourni la substance de sa doctrine, ainsi qu'il le déclare dès les premiers mots de son épître : « Ce qui était, dit-il, depuis le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont touché de la parole de vie,... nous vous l'annonçons. » (Vers. 1-3.) Voilà, selon l'attestation que donne l'auteur lui-même, la seule origine de l'idée johannique du Verbe, telle que l'apôtre l'expose dans le prologue grandiose qui ouvre sa narration. (Jean I, 1-18.)

La division de ce célèbre fragment a été établie de manières très diverses. Le fait est que la marche de la pensée est graduelle, progressive, insensible et se prête mal aux procédés minutieux de la décomposition. La transition d'un sujet à l'autre est si bien ménagée qu'il est parfois malaisé de fixer la limite. Sans entrer dans l'examen des systèmes d'exégèse, pour la discussion desquels je renvoie aux commentaires, je me contente d'indiquer l'ordre qui me semble le plus simple et le mieux approprié. *Le Verbe, organe et révélateur de Dieu* : tel est, au fond, le principe qui se dégage du texte¹. L'auteur, fidèle à la méthode déductive qu'on retrouve partout dans ses écrits, s'attache donc à montrer cette action révélatrice en parcourant trois sphères concentriques et de plus en plus intimes : le *monde* (v. 1-5), le *peuple de Dieu* (v. 6-13), *l'expérience des disciples*. (Vers. 14-18.) Le premier paragraphe, ainsi compris, développe l'*action cosmique* de la Parole, source jaillissante de toute vie physique et morale dans l'univers. La deuxième subdivision signale le *rôle historique* du Verbe, qui, rejeté « des siens ², » se crée un peuple affranchi de toute limite terrestre. (Vers. 12,

¹ Comp. les thèses du v. 1 et du v. 18, reliées entre elles par une chaîne ininterrompue qui, revenant sur elle-même, forme un cercle complet.

² « *Oi idoi*, » v. 11.

13.) Dans la troisième partie, enfin, l'évangéliste atteste l'énergie et la vitalité de cette force divine en rappelant l'*influence personnelle* que Jésus a exercée sur ceux qui se sont groupés autour de lui. Sur quoi j'ajoute, avant d'aborder ces idées plus en détail, les deux remarques suivantes.

a) Chacun des paragraphes qui viennent d'être indiqués s'ouvre par une parole expressive, solennelle, dont les deux dernières sont manifestement des reprises. Le v. 1 donne d'abord la thèse initiale, grave, sereine, incomparablement profonde et vibrante dans sa simplicité. Au v. 6, le texte introduit ensuite, par la mention du ministère de Jean, le développement historique. Le v. 14 enfin résume la substance du témoignage personnel qui se répétera, toujours identique, dans la suite de l'évangile. Dès le début de chacune de ces strophes retentit ainsi la note dominante, dont l'accord forme le mystérieux cantique que le disciple entonne à la louange éternelle du Dieu des cieux.

b) Il faut observer en outre que ces trois idées ne sont pas seulement entre elles comme les degrés d'une série descendante ; elles se contiennent et elles s'engendrent par un mouvement naturel. La première est la plus vaste et la plus lointaine ; la troisième est la mieux circonscrite et celle qui nous touche de plus près. Le *monde*, en effet, embrasse l'évolution de l'*histoire*, tandis que l'histoire à son tour enveloppe les destinées et l'activité des *individus*. Et d'autre part, si les individus, tels que l'Évangile les a créés, sont la force de la société qui les entoure, cette collectivité est à la fois le couronnement et le principe vital de l'univers dans son ensemble : partis du monde, nous revenons au monde, c'est-à-dire que le cercle de la pensée est complet. Ainsi se relient organiquement les sphères diverses que traverse l'auteur dans son rapide et saisissant prologue. Ce document est si substantiel et si riche qu'il contient en germe toute une philosophie, et pourtant le langage en est si simple que le plus humble fidèle peut le comprendre : essayons de déchiffrer cette

inscription sublime placée par l'apôtre au frontispice de l'évangile, comme sur le portail du temple qu'il élève avec amour à la mémoire et pour la gloire impérissable de son Sauveur.

*Idee centrale du prologue :
le Verbe organe et révélateur de Dieu.*

§ 1^{er}. — PREMIÈRE SPHÈRE DE RÉVÉLATION : LE MONDE
(Versets 1-5.)

Le rôle de la Parole dans l'univers est double suivant qu'on la considère comme source d'*existence* en général (v. 1-3), ou comme agent plus spécial de la *vie religieuse et morale*. (Vers. 4, 5.) L'action du Verbe en tant que principe d'existence est caractérisée de la manière suivante. (Vers. 1-3.) Tandis que le v. 1 établit le rapport du Logos avec Dieu, et le v. 3 ses relations organiques avec le monde créé, le v. 2 relie ces deux idées par un procédé de langage familier à l'apôtre¹. Le v. 1, à son tour, comprend trois notions qui sont entre elles comme la thèse, l'antithèse et la synthèse : a) le Verbe (« ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος ») ; b) le Verbe distinct de Dieu (« καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν ») ; c) le Verbe un avec Dieu (« καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος »).

« Ἐν ἀρχῇ. » Les commentateurs ont relevé de tout temps l'analogie de ce début avec le בְּרֵאשִׁית du commencement de la Genèse : l'allusion est, en effet, si transparente qu'il se-

¹ Si la dialectique de Paul repose sur l'*analyse*, la méthode de Jean est l'*affirmation* en vue de la synthèse : or, l'affirmation ne devient forte et pénétrante que lorsqu'elle se fonde sur la *répétition*. Quand on analyse, on décompose, c'est-à-dire que l'idée ne reparait que sous une autre forme. Jean, lui, n'analyse guère : il saisit le phénomène dans son ensemble pour le présenter tout entier à ses lecteurs. Tantôt les idées qu'il formule ainsi s'enchaînent sans division ; alors le développement suit une ligne droite. Lorsque, au contraire, il y a embranchement, l'écrivain revient en arrière pour reprendre le nœud d'où partira la tige nouvelle : de là les reprises si fréquentes dans le style johannique. (Ici, par exemple, le v. 2 se relie, à travers le v. 1 c, à l'idée du v. 1 b.) La méthode de l'apôtre est donc avant tout *génétiq*ue ; on peut comparer la marche de sa pensée à la croissance d'un organisme vivant.

rait difficile de la nier. Quant à la distinction qui subsiste néanmoins, elle correspond aux deux points de vue différents que représentent ces textes. Tandis que la Genèse est une *cosmogonie*, Jean nous donne un *évangile*, c'est-à-dire que si, dans un cas, il est question avant tout du monde matériel où nous sommes, dans l'autre, nous découvrons les origines de la vie nouvelle qui nous est communiquée par Jésus-Christ. Aussi l'apôtre s'élève-t-il incomparablement plus haut que le prophète hébreu, en opérant la synthèse des deux idées, car le Verbe qu'il nous présente comme agent de la création seconde est aussi l'organe de la création première ; il est le principe universel de la vie divine dans l'univers.

« Ἐν ἀρχῇ ἦν. » L'idée philosophique de l'éternité n'est contenue ni dans le « ἐν ἀρχῇ, » qui ne signifie autre chose que *au commencement*, ni même dans le rapport de ce mot avec l'imparfait « ἦν, » ainsi que l'ont affirmé si souvent les exégètes. D'autre part il faut reconnaître une nuance très perceptible entre le ἦν de l'évangile et le בְּרֵאשִׁית du livre de la Genèse. La forme qu'emploie Jean recule la limite ; elle nous donne à entendre qu'« au commencement » le Verbe existait déjà comme puissance agissante, ainsi que l'Ancien Testament l'affirme de Jéhova. (Ps. XC, 2.) Cette expression nous transporte donc jusqu'à la limite extrême du monde : l'apôtre, franchissant d'un seul coup d'aile la distance qui nous sépare des origines, se penche en quelque sorte sur l'inconnu dont l'immensité nous enveloppe, sur cet abîme que sonde vainement l'intelligence humaine, mais qui s'illumine aux regards du fidèle en rayonnant des clartés impérissables de Dieu. L'Eternel, veut ainsi dire l'auteur, l'être souverain que nous connaissons en Jésus-Christ, n'est pas resté replié dans les profondeurs de son essence : il s'est manifesté, il est sorti de lui-même, pour tout dire en un mot, il a parlé d'une parole qui retentit à travers les âges et en présence de laquelle l'évangéliste place dès l'abord ses lecteurs.

« Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. » C'est bien, en effet, de la parole de

Dieu qu'il est question dans le texte apostolique ; car autrement quel serait l'agent mystérieux mis en scène ? Un écho vide et sonore, auquel ne répondrait aucune réalité. La parole peut-elle exister sans un être dont elle manifeste la pensée ? Or, qu'est-ce que la parole créatrice (v. 3), sinon la parole de celui qui seul a le pouvoir de répandre autour de lui la vie, la parole agissante et efficace de Dieu ¹ ? Seulement il faut serrer de plus près cet enseignement sublime. Dans le Nouveau Testament, comme dans la littérature grecque en général, *ὁ λόγος* signifie soit le *mot*, soit la *parole* ², substantifs parallèles qu'il est pourtant nécessaire de distinguer. Le « mot, » en effet, peut être indépendant de la signification qu'il recouvre ; on dira, par exemple, qu'il y a tant de mots dans une page ou dans un livre. La « parole, » au contraire, a toujours un sens auquel il vaut la peine qu'on s'arrête, comme c'est le cas dans le texte qui nous occupe, puisque Dieu ne parle pas, assurément, pour ne rien dire. Non seulement ses paroles sont pleines et agissantes, mais l'apôtre mentionne ici mieux encore qu'une parole divine quelconque ; c'est *la* parole de Dieu par excellence : quelle est donc la portée de cette remarquable expression ?

Les prophètes israélites emploient couramment le terme « parole de l'Eternel » pour désigner la révélation qu'ils ont reçue. (Mich. I, 1 ; Jér. II, 1, etc.) Appliquée à la nouvelle Alliance, cette idée se transforme selon le caractère de l'Evangile : c'est alors le message divin de la grâce, la proclamation du salut offert aux hommes en Jésus-Christ ³. A

¹ C'est ce que montre aussi le ch. I du livre de la Genèse, dont les rapports avec le prologue johannique ont toujours été reconnus par les commentateurs. (Gen. I, 3, 6, 9, 14, 20, 24 ; comp. Apoc. XIX, 13.)

² Au sujet des autres traductions qui ont été proposées, lire, par exemple, Gess, *Christi Person und Werk*, II, p. 563.

³ Par exemple Luc V, 1 ; VIII, 11 ; Act. IV, 31 ; VIII, 14 ; XII, 24 ; 1 Cor. XIV, 36 ; 2 Cor. II, 17 ; 1 Jean II, 14. Dans ce sens on trouve même à plusieurs reprises *ὁ λόγος* tout court. (Ainsi Marc II, 2 ; IV, 14 ; Luc VIII, 13 ; Act. X, 44 ; XVI, 6 ; Gal. VI, 6 ; Phil. I, 14 ; 1 Jean II, 7.)

plusieurs reprises, la « parole » ainsi représentée apparaît comme une puissance envoyée de Dieu, qui progresse et qui grandit pour l'affranchissement du monde ¹. C'est une force indépendante en quelque mesure de l'être souverain dont elle émane, messagère rapide des desseins de la miséricorde éternelle : dans plusieurs de ces textes apostoliques, la personification du Verbe semble être en voie de s'accomplir. D'autre part il reste une différence entre cette acception et celle que nous donne le prologue johannique. D'après les passages qui viennent d'être indiqués, le Logos est la parole du salut, ayant pour objet Jésus lui-même, au point que dans certains cas elle est appelée « parole de Christ ² ; » en d'autres termes, dans ce sens la parole est distincte du Sauveur, tandis que la théologie de Jean les confond, élevant le Messie historique ³ à la hauteur d'un principe intermédiaire entre Dieu et le monde. Je me borne à constater cette évolution de la pensée biblique, sauf à en fournir dans la suite l'explication.

Pour le moment, il faut revenir au texte apostolique. Lorsque l'évangéliste se transporte aux origines, ce qu'il discerne au seuil du monde éternel, c'est « Dieu manifesté, » c'est-à-dire la Parole ⁴. Le reste du passage nous montre que ce Verbe est distinct de l'être infini, dans le sein duquel il se replonge sans cesse (« *πρὸς τὸν Θεόν*, » 1 b, 2), et qu'il est pourtant un avec le Père, dont il apparaît comme la suprême expression. (« *καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος*, » v. 1 c.) Rien n'indique, en effet, que la limite établie par l'auteur entre le Logos et Dieu soit une séparation personnelle. Non seulement les mots « *πρὸς τὸν Θεόν* » ne sauraient, à eux seuls, justifier

¹ « *Τὸν λόγον ὃν ἀπέστειλεν...* » (Act. X, 36) ; « *ὁ δὲ λόγος τοῦ Θεοῦ ἤρξανε καὶ ἐπληθύνετο* » (XII, 24 ; comp. XIX, 20) ; « *ἵνα ὁ λόγος τοῦ κυρίου τρέχη* » (2 Thess. III, 1) ; « *ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ οὐ δέδεσται* » (2 Tim. II, 9), etc.

² « *Ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ*. » (Col. III, 16 ; comp. Col. I, 5 ; Eph. I, 13 ; Hébr. VI, 1.)

³ Comp. Jean I, 1, 14 ; 1 Jean I, 1-3.

⁴ La « Parole, » ainsi comprise, c'est donc l'ensemble des manifestations de Dieu, ou plus exactement, c'est Dieu qui sort de lui-même pour se manifester, ainsi que je l'établirai en traitant de la formation historique de cette idée (p. 551 et suiv.).

cette thèse, ainsi que le prouve la comparaison d'autres textes de l'Écriture¹ ; mais en affirmant, dans le troisième membre de phrase (v. 1 c), que la Parole est identique à Dieu², au seul vrai Dieu que reconnaisse l'Évangile (I, 17, 18 ; comp. XVII, 3), Jean se borne à enseigner que l'être souverain est sorti des profondeurs de son essence pour se révéler dans le monde qu'il a créé³. C'est donc par l'intermédiaire de ce Dieu manifesté que « toutes choses ont été faites » (v. 3), expression sur laquelle il n'y a pas à revenir puisqu'elle nous est connue par la théologie paulinienne. Bien plus, principe impérissable de tout ce qui existe (v. 1-3), le Verbe est par excellence, continue le texte, l'organe du développement religieux et moral de l'humanité. (Vers. 4, 5.)

La liaison de ces deux dernières thèses est remarquable et mérite d'être relevée. Tandis que le v. 3 se borne à nous mettre en présence de l'être, le v. 4 nous fait passer à la notion de la *vie* : or, il y a relation étroite entre ces deux objets de l'activité divine. L'être a pour but la vie, car si la vie suppose l'être, la vie est quelque chose de plus encore : elle est, comme disaient déjà les anciens, *vis se ipsum movendi*, la force de se main-

¹ Par exemple : « οὕτως ἐστὶ τὸ ῥῆμά μου, ὃ ἐν ἐξέλθῃ ἐκ τοῦ στόματός μου· οὐ μὴ ἀποστραφῇ πρὸς με κενόν. » (Es. LV, 11.) En mentionnant la parole « qui sort de la bouche » de Jéhova, le prophète n'écarte-t-il pas manifestement l'idée d'une personnalité distincte du Dieu suprême ? Et dans la littérature apostolique : « ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν, écrit saint Jean, τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἣτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα... » (I Jean I, 2.) Encore ici dira-t-on que l'apôtre fasse de cette « vie manifestée, » qui ne s'alimente qu'en se replongeant sans cesse en Dieu (πρὸς...), un être personnel existant en dehors et à côté du Père ? Quant au mot de « Parole » pris en lui-même, il est inutile de montrer que cette expression, à elle seule, n'implique pas la personnalité.

² « Θεὸς ἦν ὁ λόγος ; » comp. « πνεῦμα ὁ Θεός » de Jean IV, 24. Dans les deux cas il est question d'une, et non de deux personnalités ; seulement c'est parce que « Θεός » est attribut que l'article manque dans le premier passage.

³ La relation des trois membres de phrase de Jean I, 1 est donc la suivante : a) Au commencement, explique l'apôtre, se trouvait la Parole, c'est-à-dire Dieu manifesté. b) Derrière ce Dieu révélé était l'être insondable, le Verbe se replongeant sans cesse dans l'essence du Créateur infini (« πρὸς τὸν Θεόν »). c) D'autre part ce Verbe n'était pas différent du Dieu suprême : « la Parole était Dieu, » car le Dieu qui se manifeste n'est nullement une nouvelle divinité à côté de la première ; il est identique au seul vrai Dieu qui s'approche de nous en Jésus-Christ. (Vers. 14.)

tenir dans l'existence. La plante vit, par exemple, aussi longtemps qu'elle se nourrit par le jeu de ses organes. Mais cette vie physique à laquelle aboutit la matière n'est elle-même qu'un moyen en vue d'un but bien autrement grand et glorieux. L'homme ne vit pas seulement en entretenant son corps : par la force de l'esprit il se fait ce qu'il veut être, et il se fait ce qu'il veut être pour réaliser en lui l'image divine, activité religieuse et morale qui crée la vie *personnelle* au sens le plus élevé du mot. La plante ne vit que d'une manière inférieure, car elle n'a ni volonté ni conscience. L'homme dont les désirs ne tendent qu'à la satisfaction de la chair ne connaît pas non plus la vie dans toute sa plénitude : il se rabaisse au niveau de l'animal. Mais s'il agit sur lui-même pour ressembler à Dieu, l'existence physique devient en lui le fondement de la vie personnelle, qui seule est la vie digne de ce nom.

Existence matérielle, force organique, activité personnelle, tels sont les termes contenus dans la notion si pleine et si riche de la *vie* (« ζωή, » v. 4 a) : mais le point culminant étant l'activité personnelle, c'est de là que part l'apôtre pour reprendre son développement. (Vers. 4 b.) « En elle, dans la Parole, continue-t-il donc, était la vie, et la vie était la lumière des hommes, » ce qui signifie que par la vie l'homme arrive à la *lumière* (« τὸ φῶς »), c'est-à-dire à la connaissance de la vérité. Qu'on remarque, ici de nouveau, tout ce qu'il y a de simple et de fécond dans cette thèse. Une connaissance est toujours, d'une manière quelconque, l'expression d'un fait dont l'image ou la formule se fixe dans la pensée. Plus donc on vit avec Jésus, et plus on trouve dans cette communion l'intelligence des choses de Dieu et la clef des énigmes du monde. Principe de vie universelle, le Verbe était, affirme Jean, la lumière de l'homme, la plus noble des créatures de Dieu.

Mais d'où vient le temps passé (« ἦν ») qu'emploie ici le texte ? Quand on compare entre eux les v. 4 et 5 de cette

subdivision du prologue, deux contrastes surgissent dès l'abord.

a) A la « lumière » mentionnée au v. 4 s'opposent les « ténèbres » (« ἡ σκοτία, » v. 5), qui lui font échec dans la conscience humaine. Si la lumière est, en effet, la vie rayonnant dans le sanctuaire de l'âme, les ténèbres représentent l'ignorance de la vérité divine, lorsque l'homme s'éloigne du Seigneur. Seulement on se demande quelle est l'origine de cette obscurité soudaine dans un monde enveloppé jusqu'alors de toutes les clartés célestes. L'apôtre ne s'étant pas expliqué sur ce point, c'est abuser de sa pensée que d'introduire ici, comme le font plusieurs commentateurs, le récit de la chute d'Adam tel que nous le donne le livre de la Genèse. Mais ce que Jean n'en affirme pas moins avec vigueur, c'est la persistance de la lumière au milieu de ces ténèbres, nouveau contraste qui doit être signalé dans cette péripécie.

b) Le choix du présent « φαίνει, » au v. 5, en effet, a souvent excité l'étonnement des interprètes. Jusqu'à cet endroit l'auteur se servait de l'imparfait : « ἐν ἀρχῇ ἦν, ζῶν ἦν, τὸ φῶς ἦν, » parce que l'idée essentielle de ce fragment était celle des origines. Principe de l'être en général, principe de la vie physique, principe de la connaissance religieuse, dans les trois cas la Parole était, dès le commencement, l'intermédiaire et l'instrument de la volonté créatrice. Seulement l'apôtre n'a garde d'oublier que cette activité du Verbe, absolue dans les deux premiers domaines, se montre au contraire limitée dans le troisième. Tandis que la nature inorganique et le monde animé n'ont pas en eux de force suffisante pour s'opposer à Dieu, l'homme libre, lui, est capable de résistance, et la mention des ténèbres dans le texte (v. 5) donne à entendre que, de fait, cette rébellion s'est produite. Que fera donc le Verbe en face de cet antagonisme ? Se retirera-t-il dans les profondeurs de l'essence divine, livrant la créature égarée aux conséquences de son péché ? Nullement, répond saint Jean, la volonté souveraine n'a pas cédé ; elle

continue, en dépit de tout, son œuvre : de là l'opposition fortement établie dans ce passage. Si l'imparfait du v. 4 énonce, en effet, la loi d'après laquelle, dès le commencement, le Verbe était un principe de vie spirituelle, le présent du v. 5 atteste la persistance de cette force divine, qui s'affirme et qui se maintient au milieu de la révolte, bien que, selon la remarque douloureuse qu'ajoute aussitôt le texte, « les ténèbres n'aient pas reçu » l'action illuminatrice de la Parole de Dieu. (Vers. 5 b.)

Tel est, résumé dans une antithèse saisissante, (« φαίνει... οὐ κατέλαβεν »), le résultat de l'intervention divine ou le bilan de l'humanité païenne jusqu'à la venue de Jésus-Christ. Sans doute la lumière ne s'est jamais éteinte ; mais, en brillant dans le monde, elle n'a pas dissipé non plus l'obscurité. Le dernier mot de cette tragique histoire est la dualité que Jean pose en terminant la première strophe de son prologue et qui traverse dès lors toute sa conception de l'Evangile. Cependant, avant de suivre les péripéties de cette lutte émouvante, il est nécessaire d'en bien établir le caractère en reprenant plus en détail une question que nous avons réservée. A quelle origine faut-il ramener l'idée johannique du Verbe, et quelle est la portée théologique de cet enseignement ?

Sur ce sujet, deux hypothèses principales ont été proposées par l'exégèse. L'idée du Logos, en effet, n'était pas absolument nouvelle à l'époque où fut rédigé le quatrième évangile. Des théories analogues existaient soit dans les écrits du canon israélite, soit dans la philosophie juive la plus rapprochée du siècle apostolique, ce qui rend possibles deux essais parallèles de solution ¹.

A. Ancien Testament et théologie palestinienne. — A plusieurs reprises les auteurs hébreux parlent d'êtres ou de forces

¹ J'indique, par exemple, comme représentant les points de vue extrêmes : a) dans le premier sens, d'après lequel la doctrine du Verbe serait purement palestinienne, le contenu de la littérature biblique suffisant pour expliquer l'origine de cette notion,

intermédiaires entre Dieu et le monde : dans leur variété, ces puissances agissantes se ramènent à trois.

1° מַלְאָךְ יְהוָה, l'ange de l'Eternel, appelé quelquefois « ange de la face, » et qui est présenté tantôt comme distinct de Dieu (Ex. XXIII, 20-23), tantôt comme se confondant avec Jéhova lui-même. (Jug. VI, 11, 14, 18, 21-23.)

2° La parole de l'Eternel (דְּבַר יְהוָה), invoquée, par exemple, dans des passages tels que Psaume XXXIII, 4-6 ; CXIX, 89, 105 ; CXLVII, 15 ; Esaïe LV, 10, 11. Cependant ces expressions peuvent fort bien n'être que des images, et elles ne vont pas en tous cas jusqu'à faire de ce Verbe une personne indépendante de Dieu.

3° La sagesse (חֵכֶמָה), enfin, d'après Job XXVIII, 12 et suiv. et surtout Proverbes VIII et IX, fragment qui n'est pas sans rapport avec le prologue johannique. (VIII, 22, 29-31.) D'autre part, pour apprécier ces textes à leur juste valeur, il importe de tenir compte des remarques suivantes.

a) Presque tous ces passages sont tirés de livres poétiques, c'est-à-dire d'écrits fertiles en métaphores hardies, qu'il faut se garder d'interpréter en les prenant à la lettre. Est-il nécessaire de rappeler que même la littérature moderne, quoique plus réservée, présente des phénomènes pareils ? Quand Alfred de Musset, par exemple, s'entretient avec la Muse et lui fait tenir des discours inspirés, nul ne supposera qu'il l'ait considérée comme une personne existant quelque part dans le monde. De quel droit, par conséquent, appliquer une règle toute spéciale aux livres hébraïques, jusqu'à confondre les images qu'ils nous donnent avec des thèses philosophiques, et jusqu'à prendre ces thèses pour des réalités ?

b) Le plus significatif des textes qu'on allègue est sans contredit celui du livre des Proverbes ; or, la conception de

Godet, *Commentaire sur l'év. de saint Jean. Considérations générales sur le prologue* (2^e édit., II, p. 98-127) ; b) dans la direction inverse, lire en particulier la monographie de M. Jean Réville, *la Doctrine du Logos dans le quatrième évangile et dans les œuvres de Philon*. (Paris, 1881.)

la « sagesse » que ce fragment nous présente n'est nullement suivie et développée avec rigueur comme c'est le cas dans l'écrit johannique. Chez l'auteur israélite, c'est une figure qui brille et qui passe, tandis que la doctrine évangélique du Verbe, autrement plus précise, sert de base à toute la théologie de Jean.

c) Enfin ce que l'Ancien Testament personnifie dans ce dernier passage, c'est la sagesse et nullement la parole : si telle était l'origine de l'enseignement apostolique, il faudrait donc expliquer la cause de cette substitution.

En résumé, les écrits sacrés des Hébreux parlent à plusieurs reprises d'êtres ou de forces divines médiatrices agissant dans le monde ; mais il y a loin de ces images en partie flottantes à la conception ferme et hardie du quatrième évangile. Pour franchir la distance, on est obligé d'avoir recours à la théologie judaïque postérieure, qui nous présente, en effet, la Parole (מֵימְרָא) comme étant une hypostase de Dieu ¹. Seulement, dès qu'on quitte ainsi le terrain des livres canoniques, rien n'oblige l'historien à rester en Palestine ², car il suffit de passer en Egypte pour y trouver un système formé sous la double influence du judaïsme et des idées grecques et qui offre des analogies bien plus frappantes encore avec la doctrine johannique.

B. Théorie philosophique de Philon. — Sans aborder l'examen détaillé de cette métaphysique ³, je me contente de relever, pour l'intelligence de l'enseignement qui nous occupe,

¹ Lire l'analyse de cette théorie de la *Memra* et de la *Schechina* dans Weber, *die Lehren des Talmud*, p. 174-184.

² L'influence de la doctrine juive de la *Memra Jahve* sur la christologie johannique est combattue entre autres par Gess, ouvr. cité, II, p. 658-663. Il faut remarquer en tout cas que, d'après l'enseignement des rabbins, cette hypostase de Dieu ne se confond jamais avec le Messie. (Weber, p. 339.)

³ Pour l'exposé de cet important sujet, je renvoie le lecteur, entre autres, aux études suivantes : Gfrörer, *Kritische Geschichte des Urchristenthums*, 2^e édit., I, Philon. (Plus spécialement sur la doctrine du Verbe, p. 168-326) ; Zeller, *die Philosophie der Griechen*, 1852, III, p. 594-665 ; Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, I, p. 208-225 ; Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, II, p. 867-884.

les deux courants parallèles qu'on discerne dans les écrits du docteur alexandrin.

1° D'un côté celui-ci présente le Logos comme un être impersonnel, soit qu'il en fasse, dans un sens platonicien, « l'idée des idées » (« *ἰδέα ἰδεῶν, λογισμὸς θεῖος* »), soit qu'il l'identifie avec l'ensemble des forces divines qui agissent dans le monde. (« *Λόγος τομεύς.* ») Au reste ces deux notions se ramènent sans peine à l'unité, si l'on suppose que « l'idée des idées » est en même temps une force, qui possède en elle-même le pouvoir de se réaliser ¹.

2° Mais d'autre part on trouve chez Philon toute une série de textes d'après lesquels le Verbe semble positivement distinct de Dieu : non seulement c'est par son organe que le monde a été fait ², mais il reçoit les noms significatifs de grand prêtre, fils du Père éternel, premier-né de Dieu, le plus ancien des anges ³. Bien plus, toujours d'après le même auteur, le Logos a été actif, de la part de Jéhova, dans le cours de l'histoire israélite. C'est lui que Moïse a vu dans le buisson ardent ; c'est lui qui a frappé les cités maudites de Sodome et de Gomorrhe ; c'est lui qui, sous la forme d'une colonne de nuée, a dirigé le peuple après la sortie d'Egypte dans le désert. Il est cependant nécessaire d'ajouter que des images analogues sont appliquées aux « forces divines, » que Philon nomme à plusieurs reprises des anges ou des esprits serviteurs ⁴. De la même manière, bien que le Verbe soit appelé « *θεός* » ou « *δευτερος θεός*, » il apparaît avant tout comme le Dieu qui sort des profondeurs insondables de son essence pour se manifester en agissant sur le monde. En somme, c'est une conception qui oscille entre la personnalité

¹ Sur la conception de ces idées-forces déjà dans la philosophie platonicienne, comp. Zeller, *Phil. der Griechen*, II, p. 436 et suiv. de la 2^e édit.

² « *Σκὰ θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστίν, ὃ καθάπερ ὄργανον προσχρησάμενος ἐκοσμοποίησε...* » (Ed. Mangey, I, 162.)

³ « *Τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἄγγελον πρεσβύτατον...* » (Ed. Mangey, I, 427 ; comp. Gfrörer, p. 301 et suiv.)

⁴ Zeller, III, p. 614, 615.

et l'impersonnalité ; tantôt le Logos semble avoir une réalité distincte de celle de Dieu, à la façon des idées de Platon ; tantôt il n'est autre que le mode de déploiement de Dieu lui-même¹.

Nous n'avons pas à ramener à l'unité ces deux courants, qui coulent parallèles au sein de la philosophie philonienne et dans lesquels se montrent tour à tour l'influence des idées helléniques et celle de la religion de l'Ancien Testament. Ce qui nous intéresse surtout, c'est le rapport étrange de cette théorie avec l'enseignement du quatrième évangile. Dans un cas comme dans l'autre il est question du Verbe (« *ὁ λόγος* »), et même les déterminations de détail coïncident d'une manière parfois si saisissante, qu'on se demande s'il n'y a pas eu, de la part du docteur d'Alexandrie, une action positive exercée sur la théologie de Jean. Voici, me paraît-il, les points qu'il faut surtout noter pour résoudre cette question importante et délicate.

a) Assurément, quand on considère ces deux systèmes de près, leur analogie se montre beaucoup plus apparente que réelle. Certains termes, sans doute, sont identiques, surtout celui de Verbe (« *λόγος* ») ; mais ces conceptions, prises en général, n'en demeurent pas moins foncièrement opposées. La première différence, — pour le développement de laquelle je renvoie aux ouvrages indiqués, — c'est que la métaphysique philonienne est dualiste et confond la matière avec le mal, thèse qui n'a certes rien de commun avec l'enseignement du quatrième évangile. En outre, un point sur lequel l'écart est, si possible, plus manifeste encore, c'est que Philon distingue toujours entre le Logos et le Messie² ; tandis que la théologie johannique entière se meut autour de l'idée de l'incarnation du Verbe divin. Il est donc inadmissible de faire rentrer dans une même école philosophique³, comme s'ils

¹ Zeller, III, p. 622-627.

² M. Réville le reconnaît. (Ouvr. cité, p. 171.)

³ Récemment encore cette thèse, si défavorable à l'originalité de l'évangile de Jean,

avaient été disciples l'un de l'autre ou tous deux élèves du même maître, des auteurs dont les croyances sont en désaccord si patent.

b) Mais, quelque distance qu'il faille maintenir entre l'apôtre et le juif alexandrin, l'identité du mot de Logos n'en demeure pas moins un fait étrange. On affirme, il est vrai, que Jean peut avoir emprunté cette idée et l'expression qu'il lui donne aux écrits de l'ancienne Alliance, puisque, dès le début du livre de la Genèse, il nous est dit que Dieu « parle » pour tirer le monde du néant. Cependant nous avons montré que nulle part la Parole n'apparaît d'une manière certaine, dans l'enseignement des prophètes israélites, comme une force distincte de Dieu. Les apocryphes juifs et la littérature rabbinique, avec sa conception plus développée de la *Memra*, comblent assurément cette lacune. Mais si telle était la seule origine de la notion johannique, on a peine à saisir l'emploi de ce mot de Logos, qui surgit brusquement en tête de l'évangile, sans un mot d'explication et comme si les lecteurs ne pouvaient manquer de le comprendre. Quoi donc ! les Grecs auxquels s'adresse l'auteur étaient-ils à ce point au courant de la terminologie judaïque ? Si Jean ne tire son enseignement que de la littérature de son peuple, ne devait-il pas introduire son ouvrage par quelques éclaircissements ? Or, rien de semblable n'apparaît dans le prologue du quatrième évangile. Dès le début l'apôtre parle du Verbe comme si c'était chose connue de ceux auxquels il destine son livre. D'où cette idée leur était-elle venue ? N'est-il pas naturel de penser à la philosophie en bonne partie hellénique que développe Philon ?

Les adversaires de cette théorie objectent, il est vrai, qu'on ne peut établir par des témoignages historiques que les écrits du Juif alexandrin se fussent répandus en Asie Mineure à la

a été combattue avec détail dans plusieurs études remarquables. Lire en particulier : G. Chastand, *L'Apôtre Jean et le quatrième évangile* (Paris, 1888), p. 122-135 ; A.-H. Franke, *das alte Testament bei Johannes*, p. 115 et suiv. ; Gess, ouvr. cité, II, p. 634-646.

fin du premier siècle. Néanmoins ce manque de renseignements ne saurait être un argument sans réplique. En tous cas les ouvrages de Philon sont de plus de cinquante ans antérieurs au quatrième évangile, et quant à la preuve positive qu'on nous demande, elle est fournie, quoique sous forme indirecte, par plusieurs indices tirés du Nouveau Testament ¹. Il ne sera pas inutile d'entrer ici dans quelques détails vu la grande importance de cette matière.

Un point qu'il faut surtout relever, c'est que les apôtres n'ont pas été des théoriciens, prenant la plume pour le plaisir d'écrire, des savants préoccupés de composer leur système sans tenir compte des faits. Non, les témoins de Jésus-Christ furent avant tout des missionnaires, c'est-à-dire des hommes d'action : toutes les fois qu'ils mettent en lumière la vérité, c'est afin de la substituer aux erreurs qui la menacent. A plusieurs reprises ils se servent donc des termes qu'emploient leurs adversaires et dont ils s'emparent pour leur donner un sens nouveau. L'Évangile, qui est avant tout une vie, se précise alors et prend une forme doctrinale déterminée en face des systèmes qui l'altèrent ou qui le compromettent. Quand est-ce que Paul, par exemple, exposa son principe de la réconciliation avec Dieu par la foi ? Lorsqu'il eut à lutter contre le légalisme pharisaïque, qui soutenait la thèse contraire. Ces docteurs juifs, eux aussi, parlaient couramment de la justice ; c'était leur expression favorite : l'apôtre la reprend donc pour montrer ce qu'est la vraie justice, celle qui nous vient de l'œuvre accomplie par Jésus-Christ ; de là la tendance qui se montre dans ses plus anciennes épîtres. Plus tard, au temps de sa captivité, pourquoi le missionnaire des Gentils traite-t-il avec prédilection le problème christologique ? Est-ce pour changer de thème dogmatique,

¹ Gess concède que Jean peut avoir eu connaissance de la théorie alexandrine. (II, p. 655-658.) Il est même difficile d'admettre qu'il l'ait absolument ignorée ; comp., par exemple, Pfleiderer, *Urchrist.*, p. 742 et suiv. ; Thomson, *Books which influenced*, etc., p. 160, 161.

pour varier, en artiste, ses développements? Non certes, c'est au contraire parce que des ennemis nouveaux apparaissaient à sa vue. Une gnose judaïsante peuplait le monde d'intermédiaires entre Dieu et les hommes; elle menaçait de faire irruption jusque dans le sein de l'Eglise. En face de cet enseignement l'apôtre affirme donc la seule médiation du Fils unique; mais il le fait en s'appropriant des termes usités dans le langage théologique de l'époque¹. Or, ce besoin spéculatif était surtout intense en Asie Mineure, ainsi que le prouvent l'épître aux Colossiens, avec sa polémique ardente contre la fausse philosophie (II, 8), et l'insistance que met l'auteur à relever la dignité souveraine de Jésus-Christ. A ces théories semblables au système de Philon et qui multipliaient les êtres émanés du Dieu suprême, Paul oppose donc le Sauveur, le premier-né et la vraie image du Père. Encore ici, comme lorsqu'il s'agit du problème de la justice, il réfute l'erreur en répondant au besoin qu'elle devait satisfaire, puisqu'il y a réellement dans le monde un être en qui resplendit la gloire divine, mais qui, d'après l'apôtre, n'est autre que Jésus-Christ.

Vingt ou trente ans plus tard, dans ces mêmes régions d'Asie où devait fleurir un jour le gnosticisme, les tendances spéculatives combattues par Paul s'étaient précisées et renforcées. On ramenait à une force unique les énergies divines dont on peuplait le monde; tous ces « éons » de second ordre étaient groupés autour de l'être que les alexandrins désignaient sous le nom de Verbe divin. C'est donc alors que Jean serait intervenu pour couronner la christologie apostolique: encore ici il y aurait correspondance étroite entre la doctrine qu'il développe et les théories que cet enseignement était destiné à remplacer. Sans doute une telle explication n'est, — comme toutes les autres, — qu'une hypothèse. Mais à défaut d'une démonstration directe, les écrits apostoliques fournissent, à

¹ Comp. p. 304.

l'appui de cette idée, des indices dont on ne saurait nier la valeur. Si Paul, par exemple, parle aux Colossiens comme il le fait, c'est parce que ses lecteurs étaient menacés d'hérésies que nous ne connaissons pas, mais qu'il nous est possible de reconstituer en quelque mesure d'après ce qu'en dit l'apôtre : voilà dans quelles conditions s'est affirmée et précisée la christologie du Nouveau Testament.

Seulement, si ce résultat critique est accepté, un nouveau problème se pose à la pensée chrétienne. Pour répondre aux besoins exprimés par la spéculation de son siècle, Jean se serait donc emparé d'une des expressions de cette philosophie, et il l'aurait appliquée à Jésus-Christ. Mais, dans de telles conditions, l'autorité de l'enseignement apôstolique n'en est-elle pas diminuée ? Il ne suffit pas d'écarter cette difficulté en alléguant, comme on le fait souvent, que le rapprochement est tout extérieur puisqu'il ne porte que sur une question de termes. Un mot tel que celui dont nous nous occupons ne saurait être isolé de l'idée qui s'y exprime. D'après le penseur alexandrin, le Verbe était une hypostase, c'est-à-dire une manifestation distincte et perceptible de Dieu. Or, toutes réserves faites sur la différence des deux systèmes, quelque chose de pareil se retrouve dans le prologue du quatrième évangile. Il faut ajouter que l'Ancien Testament ne nous fournit que les premiers linéaments, très vagues, de la théorie johannique ; pour suivre le plein développement de cette idée, il faut quitter les écrits canoniques et s'adresser résolument à la littérature égyptienne de l'époque de Jésus-Christ. Sans doute, au point de vue chrétien, rien n'empêche d'admettre que même des philosophes grecs ont été, dans une certaine mesure, les précurseurs des apôtres. Si, comme Paul et Jean l'enseignent ¹, Dieu a agi sans relâche au sein de l'humanité païenne, il peut fort bien avoir amené les esprits éminents du monde antique à la connaissance de vérités que le christianisme a mises plus tard en lumière. D'un

¹ Act. XVII, 27, 28. Prologue du quatrième évangile. (Voir la suite.)

autre côté, l'histoire de la philosophie nous montre que ce mouvement de la pensée hellénique dans le sens d'une hypostase divine coïncide avec l'affirmation toujours plus exagérée de la transcendance de Dieu : le fait est frappant chez Philon en particulier, qui ne donne que des déterminations négatives de l'être suprême ¹. Or, comme cette notion d'un Dieu insaisissable est absolument contraire à l'esprit de l'Evangile, le rapport que nous discernions d'une part se transforme en opposition de l'autre, et l'on se demande comment Jean peut s'être rattaché à la terminologie de philosophes dont il semble si loin d'adopter les conceptions.

La réponse à cette question a été déjà développée dans notre exposé de la théologie paulinienne ². Si le judaïsme et le paganisme, avons-nous vu, expriment les besoins de l'âme humaine, seul le christianisme les satisfait. Je prends l'idée de l'expiation, par exemple. Dans les religions païennes se manifeste, parfois avec une force singulière, le désir d'enlever la barrière qui sépare l'homme de Dieu ³. Cette aspiration est autrement plus intense encore chez les Hébreux, qui lui donnent corps dans l'institution du sacrifice. Néanmoins les hommes pieux de l'ancienne Alliance sont unanimes à reconnaître que le sang des boucs et des taureaux ne peut effacer les péchés. La soif du pardon existe, toujours inassouvie en dépit des rites lévitiques : c'est ici qu'intervient le message de l'Evangile, qui reprend la même idée, mais pour la montrer pleinement réalisée en Jésus-Christ. Or, cette remarque s'applique également à la conception des rapports de Dieu avec le monde. Ce

¹ Même remarque à propos de la théologie juive. Ainsi dans Gen. III, 8, là où l'auteur écrit : *קל יהוה*, (la voix de l'Eternel), on interprète *קל מִיִּמְרָא יְהוָה* (la voix de la Parole de l'Eternel). Dans Jug. VI, 12, au lieu des mots : « L'Eternel est avec toi, » les rabbins lisent : « La Parole de l'Eternel (*מִיִּמְרָא יְהוָה*) est avec toi. » (Exemples cités par Cremer, *Wörterbuch der neutest. Gräcität*, p. 396 de la 2^e édition.) En d'autres termes, à l'idée du texte original, qui parle directement de Dieu, on substitue celle d'une hypostase.

² P. 304, 305.

³ Mystères d'Eleusis, mystères orphiques.

qui frappe dans le mouvement des esprits avant le christianisme, c'est un effort persistant pour rapprocher l'homme de Dieu. Seulement, comme on cherchait la réponse à ce besoin dans la spéculation, l'élan du fini vers l'infini s'exprimait et s'épuisait en thèses philosophiques plutôt qu'il ne créait un renouvellement religieux : tel est le caractère de la doctrine juive et hellénique de l'hypostase. Cette théorie, liée comme elle l'est à l'idée abstraite de la transcendance divine, est à ce point de vue opposée à l'Evangile, et pourtant elle le prépare en précisant d'avance ce que devait être l'œuvre salutaire accomplie par Jésus-Christ. Sous une forme spéciale à l'esprit de cette époque, la métaphysique alexandrine et les systèmes voisins attestent l'effort opiniâtre de la créature pour se rapprocher du Créateur, quoique ces enseignements se montrent impuissants à combler l'abîme qu'ils signalent. Si Philon, par exemple, arrive à établir la nécessité d'un Verbe intermédiaire entre la cause première et le monde, ce Logos qu'il nous décrit, pur concept de la pensée philosophique, ne saurait opérer la réconciliation de l'homme avec Dieu. Voilà ce que fait ressortir avec force la doctrine des apôtres et en particulier le prologue johannique. Seulement, pour substituer d'autant mieux la vérité chrétienne aux idées spéculatives qu'il écarte, c'est à ces théories même que saint Jean se rattache, et c'est de là qu'il tire la forme originale de son enseignement. Les philosophes parlaient d'un Verbe, principe de vie pour l'homme : ce Verbe, déclare l'apôtre, n'est autre que Jésus-Christ. Les philosophes représentaient la Parole comme l'agent universel de la causalité souveraine, comme la médiatrice de Dieu lors de la création du monde : encore ici, répètent à l'envi les prédicateurs de l'Evangile, cet organe dans lequel se concentrent et se résument les manifestations divines, c'est Jésus-Christ. On le voit, bien qu'inspirés de Dieu, les écrivains bibliques sont hommes de leur époque, à laquelle ils empruntent l'enveloppe historique qu'ils donnent aux vérités éternelles du salut.

Mais si tel est le cas, comment dégager de cet enseignement la substance de la pensée chrétienne ? par quel moyen séparer l'écorce du noyau ? L'idée essentielle de la théologie de Jean, c'est que Jésus est le seul intermédiaire qui donne la vie divine. Telle est la doctrine fondamentale que l'apôtre établit en tête de sa première épître. Ce qu'il affirme de « la Parole de vie, » c'est, dit-il, ce qu'il en a « vu et entendu, » et même il ne connaît qu'en partie ce mystère, dont la plénitude déborde le fait empirique qu'il présente¹. Seulement ce Jésus dont il est le témoin lui apparaît comme exprimant, sur un point déterminé du temps, une pensée éternelle : en d'autres termes, cet enseignement nous montre l'identité des manifestations de Dieu dès les origines des choses et dans le cours de l'histoire. La parole qui a retenti lors de la création n'est pas différente de celle qui s'est incarnée dans le Sauveur du monde : voilà la thèse inspiratrice et fondamentale du prologue, pour l'intelligence de laquelle il importe de tenir compte en outre de quelques observations :

a) Si l'apôtre parle d'une activité du Verbe dès « le commencement, » la valeur de cette doctrine est avant tout régressive, c'est-à-dire que l'auteur reporte en arrière, dans le domaine cosmique, le caractère absolu de ce Jésus en qui l'expérience lui a montré son Sauveur.

b) Cette remarque est confirmée par l'extrême sobriété des thèses initiales du prologue johannique. L'évangéliste ne dit que peu de mots du Verbe préexistant, tandis que l'ouvrage entier porte sur le ministère du Christ historique. Si la métaphysique avait été la base de son système, cette disproportion serait étrange et choquante. Plus tard, les dogmatistes officiels parlent beaucoup de la Trinité, et fort peu de la carrière terrestre du Messie ; mais en cela, ils sont d'accord avec la tendance spéculative de leur Eglise. Jean, lui, se borne à maintenir, en face des théories philosophiques du

¹ Comp. l'expression : « ὃ θεασάμεθα περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς, » qui marque une science fort au-dessous de la grandeur de l'objet.

temps, le caractère absolu qu'il reconnaît à l'œuvre et à la personne de son maître ; puis, après avoir établi ce principe, il se hâte d'en venir à l'histoire évangélique, qui demeure à ses yeux l'essentiel.

c) Affirmation de la vertu divine et unique de l'Évangile, tel est le trait distinctif qui signale ainsi cette doctrine. Aux penseurs de son siècle qui spéculaient sur Dieu et sur le monde Jean n'impose pas le silence ; il ne leur dit pas : Ce Logos dont vous parlez n'est qu'une fable ; il n'y a pas d'intermédiaire entre l'être suprême et l'univers. Non, il leur tient au contraire ce langage : Le Verbe que vous cherchez, déclarait-il, existe ; je le connais ; je l'ai-vu de mes yeux et touché de mes mains ; Christ seul est la manifestation visible de la Parole existant au sein de Dieu et par laquelle sont toutes choses ¹. Si donc la spéculation juive et païenne avait posé le problème, l'Évangile vient y répondre ², et il le fait en s'appropriant, dans ce qu'elle a de juste et de conforme à la religion révélée ³, l'idée sortie de tout le travail philosophique du temps. N'est-ce pas un phénomène étrange que ce besoin de la pensée antique de franchir la distance qui sépare Dieu du monde ? Sur ce terrain les platoniciens et les stoïciens de la Grèce se rencontrent avec les rabbins de Palestine et

¹ Lire, sur ce sujet, Neander, *Histoire de l'établissement et de la direction de l'Eglise chrétienne par les apôtres*, trad. franç. de Fontanès, 2^e édit., p. 355-359 ; Godet, *Comment. sur l'év. de Jean*, 2^e édit., II, p. 113, 114 ; Gess, *Christi Person und Werk*, II, p. 655. « Le prologue de l'évangile de Jean, écrit dans un sens analogue M. Harnack, reprend une quantité connue, le Verbe, qu'il retravaille et qu'il transforme, — en écartant par là même les fausses christologies, — pour substituer à cette idée sa conception de Jésus-Christ, le Fils unique de Dieu. » *Ueber das Verhältniss des Prologs des vierten Ev. zum ganzen Werk*, dans la *Zeitschrift f. Theol. u. Kirche* de 1892, 3^e cah., p. 213 et suiv., 230 ; comp. Weizsäcker, *das apost. Zeitalter*, p. 550.

² Comp. Act. XVII, 23 : « ὁ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν. » (Discours de Paul à Athènes.)

³ Il est inutile de montrer que cette adaptation suppose un dépouillement préalable, la notion du Logos perdant son caractère abstrait et dualiste pour désigner les manifestations successives, — telles qu'elles culminent enfin dans le Sauveur des hommes, — de celui que Jésus appelle « notre Père qui est aux cieux. »

avec les docteurs du judaïsme égyptien. L'apôtre, qui comprend mieux que personne l'importance de ce grand mouvement, tire de là l'orientation générale de sa théologie : à cet égard l'idée johannique du Verbe est comme la concentration du message évangélique venant répondre à l'effort persévérant des peuples pour s'élever jusqu'à l'éternelle vérité. L'homme cherche, et Dieu lui donne, et Dieu lui donne en se servant des moyens propres à le convaincre. Certes, il n'y a rien là de déshonorant pour l'Évangile ; car c'est parce qu'il s'est mis à notre portée, c'est parce qu'il a su parler notre langage, c'est parce qu'il s'adresse également à notre cœur et à notre intelligence qu'il se légitime à nous comme étant la puissance de Dieu et la sagesse de Dieu.

Et non seulement cette doctrine large et féconde consacre les besoins religieux du monde antique, mais elle nous apparaît comme le couronnement de toute la christologie apostolique, ce qui nous amène à en caractériser plus exactement encore la valeur. Nous avons montré que, dès les premières lignes de son prologue, l'apôtre établit la distinction en même temps que l'unité de Dieu avec le Verbe. Quelle est donc la portée de cette double thèse ? Ici plusieurs théologiens de nos jours ont attaqué, quoique à des points de vue divers, l'ancienne théorie trinitaire ¹. Il faut le reconnaître, en effet : si le Logos johannique est, au sens propre, une personne existant à côté de celle du Père, la théologie évangélique se trouve prise entre les deux termes de ce dilemme.

a) Ou bien ce Verbe apparaît comme une personne créée, et l'on retombe dans la doctrine arienne, qui rabaisse la Parole divine au rang d'une créature de Dieu. Mais l'arianisme est

¹ Lire, par exemple, Beyschlag, *Christologie des N. T.*, p. 140-175, surtout p. 156 et suiv. ; *Zur johanneischen Frage* (1876), p. 212 et suiv. ; *Neutest. Theol.*, II, p. 415 et suiv. ; P. Lobstein, *la Notion de la préexistence du Fils de Dieu*, p. 58-79. — Dans le sens inverse (doctrine trinitaire orthodoxe), par exemple, Godet, *Considérations générales*, etc. (ouvr. cité) ; Gess, *ouvr. cité*, II, p. 563-567.

exclu très positivement par toute la conception du quatrième évangile. Il l'est déjà par l'expression « *θεὸς ἦν ὁ λόγος* » dans le v. 1 du prologue ; il l'est aussi par la suite de cette péricope, qui nous montre la plénitude divine habitant sans réserve en Jésus, le Fils unique. (Vers. 14, 18.) Dans l'hypothèse d'une Parole créée, en effet, Christ, incarnation de cet être subalterne, ne saurait devenir la manifestation du Père (v. 18), car ce qui se révélerait en lui, d'après cette théorie, ce serait un Logos tout à fait inférieur à Dieu.

b) Cette supposition étant ainsi écartée, si le Verbe est personnel, il ne l'est pas en tant qu'issu de Dieu, en tant que créature. Mais alors il doit être une personnalité incréée à côté de Dieu lui-même (« *πρὸς τὸν θεόν* »), c'est-à-dire qu'on n'évite l'arianisme que pour tomber dans le polythéisme, ou dans une théologie contradictoire qui admettrait la coexistence de deux êtres infinis.

Ces difficultés disparaissent, au contraire, quand on se reporte à la conception biblique qui vient d'être exposée. Il est surtout nécessaire de tenir compte des origines historiques de la doctrine que développe saint Jean. Nous l'avons vu : l'apôtre s'empare d'un terme philosophique pour exprimer, vis-à-vis de ses contemporains, la substance religieuse de l'Evangile. Or, d'après la métaphysique philonienne, le Verbe apparaît tantôt comme distinct de Dieu, tantôt comme se confondant avec lui ¹ ; tel est précisément le caractère de l'enseignement contenu dans les v. 1-13 du prologue johannique. Le Verbe, d'après l'apôtre, c'est Dieu qui se manifeste ², et ce Dieu se révèle dans l'univers comme une puissance agissante, qui représente en quelque sorte le Dieu suprême ; mais, tant qu'elle ne s'est pas incarnée chez le Sauveur du monde, elle n'a pas de personnalité proprement dite distincte de celle de Dieu. Fait significatif et sur lequel on ne saurait trop insis-

¹ P. 552, 553.

² Cette idée est déjà celle du penseur alexandrin, qui le montre dans les mots de « *θεός* » ou « *δεύτερος θεός*, » employés pour désigner la Parole. (P. 552.)

ter, c'est au v. 14 seulement qu'apparaît, à propos de Jésus-Christ, la désignation de « Fils unique. » (Comp. v. 18.) Pourquoi saint Jean ne dit-il pas : « Au commencement était le Fils, » comme l'ont fait si souvent les symboles orthodoxes ? Pourquoi se borne-t-il à écrire en tête de son prologue : « Au commencement était la Parole, » expression qui, prise à elle seule, n'implique en aucune manière la personnalité ? Et que penser de l'attestation solennelle qui ouvre le développement de la première épître ? L'auteur ne confirme-t-il pas avec éclat, dans ces quelques versets (I, 1-4), l'interprétation qui vient d'être donnée de sa pensée ? « Ce qui était dès le commencement ¹, » s'écrie-t-il ; « ce que nous avons entendu et vu de la parole de vie. » Ici c'est « la vie » qui est manifestée (v. 2) : dira-t-on pour cela qu'elle constitue à son tour une hypostase distincte de Dieu ? Sans doute ce Verbe divin, c'est à travers le Christ historique que l'apôtre le contemple ² : voilà ce qui ressort en particulier de la comparaison des v. 1 et 18 du prologue de l'évangile. Aussi la Parole de Dieu, d'après l'enseignement johannique, n'est-elle personnelle que lorsqu'elle nous apparaît illuminée des clartés qui rayonnent de Jésus, le Fils unique du Père ; car le Verbe n'est autre que l'ensemble des manifestations divines qui, longtemps intermittentes et comme disséminées d'âge en âge, se sont enfin concentrées d'une manière complète et définitive en Jésus-Christ.

Telle est, résumée à grands traits, cette conception simple et hardie, qu'on peut nommer à bon droit le couronnement de toute la christologie apostolique. Nous avons signalé, dans une partie précédente de notre étude, les obscurités de la

¹ A relever le neutre « *ô ἦν*, » peu favorable, il faut le reconnaître, à l'hypothèse de la personnalité.

² « Le Logos, écrit dans un sens analogue M. G. Fulliquet, est seulement la projection de la personnalité de Jésus dans le passé, aussi loin qu'existe dans l'histoire de l'humanité une trace de toutes ces énergies que le langage mystique désigne et qui ne peuvent procéder que de lui. » (*La Pensée religieuse dans le Nouveau Testament*, p. 491.)

doctrine de Paul¹, d'après laquelle, la préexistence étant attribuée au Sauveur tout entier, on arrive à l'idée d'un être céleste qui, même avant l'incarnation, est en même temps un homme et dont il est malaisé d'établir d'une manière exacte les relations avec Dieu. Il ne faut pas oublier à ce propos que l'apôtre des Gentils est le premier en date, et que la pensée chrétienne passa tout naturellement par une période d'essais et de tâtonnements avant de s'élever à la solution définitive. Cette formule théologique où se condensent le suc et la moelle de l'Evangile, c'est saint Jean qui nous la donne², en se rattachant, à travers la période apostolique, à l'enseignement du maître, dont lui, le disciple fidèle, il nous a conservé la substance dans son écrit³. En Jésus est apparue « la vie, » c'est-à-dire la révélation suprême du Père. (1 Jean I, 1-4.) Christ est la Parole sortie de la bouche du Tout-Puissant, puisqu'en lui s'unissent et se concentrent les révélations morcelées et fragmentaires des anciens âges. Pour l'homme et dans la vie sociale, la parole est la forme de la pensée. Le Verbe est l'expression de la pensée divine ; et comme en Dieu tout est réalité, cette parole ne saurait résonner pareille à la cymbale vide et retentissante : c'est une puissance créatrice, substantielle et vivante à l'égal de Jéhova lui-même. Dans l'ancienne Alliance, l'Eternel s'était révélé par des *λόγοι*, paroles isolées s'égrenant à travers les siècles ; tous ces discours épars se sont résumés et ont pris corps en Jésus-Christ, *le Verbe*

¹ P. 302 et suiv.

² Ce n'est pas à dire, assurément, que le texte johannique réponde à toutes les questions que se pose la curiosité humaine. On chercherait vainement à faire rentrer cette doctrine si large dans quelque une des catégories christologiques ou trinitaires forgées par le dogme postérieur. Au reste, vouloir limiter Dieu, décrire ce qu'il a été dès les temps éternels, n'est-ce pas rabaisser sa majesté souveraine ? Un Dieu qu'on analyse jusque dans son essence est-il digne d'être encore appelé le Dieu des cieux ? Aussi l'origine divine du Christ ne peut-elle être étudiée ; elle échappe aux investigations humaines. Tout ce que Jean nous dit, et tout ce que nous avons besoin de connaître, c'est que Jésus est pour nous le seul chemin de la vie, parce qu'il est en sa personne la manifestation réelle et définitive du Dieu Sauveur.

³ Comp. I, p. 478-492.

par excellence, la manifestation suprême du Dieu qui sort des profondeurs de son être pour se donner aux pécheurs.

Mais cette démonstration n'a pas éclaté brusquement lors de la venue en chair du Fils de l'homme. Elle s'est lentement préparée par un travail historique, auquel, les prémisses de ce développement étant posées, il est maintenant nécessaire de revenir.

§ 2. — DEUXIÈME SPHÈRE DE RÉVÉLATION : LE PEUPLE DE DIEU

(Versets 6-13.)

La première partie du prologue johannique a fait surgir une dualité menaçante. (Vers. 5.) La lumière et les ténèbres nous sont apparues comme deux puissances ennemies, qui s'observent et qui se défient sans qu'aucune parvienne, semble-t-il, à l'emporter. Comment le Verbe, organe de l'œuvre de Dieu, brisera-t-il cette opposition redoutable ? Cette question nous fait passer de l'étude générale des phénomènes du monde à l'histoire du peuple de Dieu. Je rappelle que les derniers mots du v. 5 ont préparé déjà ce nouveau courant de la pensée. En dépeignant l'hostilité persistante dont la Parole divine a été l'objet sur la terre, l'auteur résumait, en un seul mot¹, la somme accumulée des innombrables révoltes de l'homme. D'autre part, le plan de l'apôtre ne l'amenait pas à donner la caractéristique détaillée du paganisme. Qu'on jette un coup d'œil sur l'évolution religieuse du monde antique. Où trouver une intervention directe, nettement perceptible de Dieu pour l'accomplissement de l'œuvre rédemptrice ? Cette action salutaire, on ne la rencontre d'une manière précise et indiscutable qu'en Israël.

Jean, néanmoins, ne s'engage pas non plus dans le récit minutieux des destinées et des égarements de ce peuple. Si le juif peut traiter l'histoire israélite pour elle-même, le chré-

¹ « Οὐ κατέλαβεν. »

tien, lui, ne l'aborde qu'en vue de Jésus-Christ. L'avènement du Messie promis n'a-t-il pas été l'aspiration constante en même temps que le couronnement de la théocratie? Aussi l'apôtre, dont le vol d'aigle plane au-dessus des âges, nous transporte-t-il, d'un bond, à l'époque émouvante et solennelle entre toutes où les descendants d'Abraham ont passé par la crise suprême de leur existence nationale, où Dieu les a mis en demeure de recueillir les fruits de sa longue patience et de consommer son œuvre en recevant le Sauveur. Or, cet appel décisif et véhément de Jéhova leur fut adressé par le ministère de Jean-Baptiste : de là le rôle exceptionnel du dernier des prophètes de l'ancienne Alliance¹ ; de là l'extrême solennité des mots par lesquels l'apôtre introduit la mention du précurseur. (Vers. 6.) Rien ne saurait égaler l'énergie et le pittoresque de son langage. Pour exprimer sa pensée, l'auteur ne disserte pas ; il peint. La première subdivision du prologue nous avait mis en présence des ténèbres qui s'étendaient au loin dans le monde. Sur ce fond obscur se détache soudain une figure (v. 6), une figure lumineuse qui apparaît au regard étonné du lecteur. Cette figure est celle d'un homme², bien plus, d'un prophète³, et ce prophète n'est autre que Jean-Baptiste⁴. Le fils de Zacharie, en effet, est venu de la part de Dieu pour frayer la voie au Messie : de là le v. 7, qui nous fait passer de la personne (v. 6) à l'œuvre de cet envoyé de Jéhova. Encore ici, même procédé de développement, de courts membres de phrase qui mettent en relief trois idées. Ce Jean, déclare le texte, est un témoin⁵ ; mieux encore, un témoin de la lumière⁶ ; bien plus, un témoin de la lumière travaillant à produire

¹ Comp. Matth. XI, 11.

² « Ἐγένετο ἄνθρωπος, » v. 6 a.

³ « Ἀπεσταλμένος παρὰ Θεοῦ, » v. 6 b.

⁴ « Ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης, » v. 6 c.

⁵ « Οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, » v. 7 a.

⁶ « Ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, » v. 7 b.

la foi¹. D'autre part, un témoin n'est rien dans sa personne ; tout dépend de l'importance de ce qu'il dit. Aussi bien, le vrai héros du prologue étant le Verbe divin, l'auteur ne s'attarde pas à l'activité du dernier des prophètes israélites ; car il entend nous mettre en présence de la Parole et non de Jean-Baptiste, et le fils de Zacharie lui-même n'a de valeur que comme témoin de cette lumière impérissable venue de Dieu. (Vers. 8.) Cette lumière est celle, ajoute l'évangéliste, qui éclaire tout homme dans le monde (v. 9), et qui éclaire tout homme dans le monde parce qu'elle est le rayonnement du Verbe qui vivifie le monde (10 *a* et *b*), — même en dépit de la révolte du monde (10 *c*), — et qui, du sein de cette humanité pécheresse, s'est choisi un peuple² qu'il a cherché, — sans réussir dans cette œuvre, — à associer à ses desseins d'amour³. Parti d'Israël, le texte nous ramène donc à Israël, c'est-à-dire qu'ici de nouveau l'évolution de la pensée est complète.

L'idée essentielle de cette péricope (v. 6-11) est ainsi d'établir l'accord fondamental des deux grands courants religieux qui traversent le monde antique. La vocation d'Abraham n'a pas été une rupture arbitraire dans l'histoire ; quoique mis à part, le peuple élu n'a nullement compromis l'harmonie de l'œuvre rédemptrice, car la lumière qui l'a dirigé dans sa marche est celle qui brille au loin sur toute l'humanité⁴. Cependant cette égalité des dons reçus n'a fait que conduire à l'égalité dans la révolte. Ici déjà apparaît un trait souvent signalé dans la conception du quatrième évangile, qui substitue l'antagonisme moral entre la lumière et les ténèbres

¹ « ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ, » v. 7 *c*.

² « Οἱ ἰδοί. »

³ « Οἱ ἰδοί αὐτὸν οὐ παρέλαβον, » v. 11.

⁴ Les mots « ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, » rapportés à « ἀνθρώπων, » ainsi que nous le faisons ici (v. 9), marquent donc la continuité dans l'œuvre de la Parole divine. A mesure qu'un individu vient dans le monde, de quelques ténèbres que soient enveloppés son pays ou sa famille, il trouve en lui quelque lueur de cette lumière céleste qui brille même dans la conscience de l'homme le plus déchu.

à l'antithèse historique d'Israël et des Gentils. La clarté divine était la même pour tous, bien que brillant d'un éclat plus intense chez les Juifs : d'autant plus coupables sont ceux qui, mis à part par l'appel de Jéhova, se sont associés à l'incrédulité païenne. « Il est venu chez les siens, et les siens ne l'ont point reçu : » voilà le dernier mot, sinistre et douloureux, de l'histoire des Hébreux telle qu'elle se déroule à la vue de l'apôtre. Néanmoins Dieu n'abandonne pas pour cela son œuvre rédemptrice. Sur les ruines du temple lévitique s'élève un sanctuaire impérissable parce qu'il est spirituel : les fils d'Abraham l'abandonnant, le Verbe, plus incisif encore et plus vibrant, appelle à lui la multitude de ceux qui reçoivent le message d'affranchissement de l'Evangile. (Vers. 12 et 13.)

Un changement profond frappe le lecteur dès l'entrée de cette période nouvelle. Tandis qu'auparavant la volonté de Dieu se réalisait sous forme nationale, maintenant, au contraire, le peuple de l'Eternel se compose des fidèles qui, un à un ¹, par l'acte de la foi vivante ², participent au salut. Les anciens cadres théocratiques sont donc brisés ; l'ère de l'individualisme commence ; la consécration de l'homme à Dieu, de collective et de rituelle qu'elle était, devient réfléchie et personnelle : telle est la formule simple et profonde qui nous donne la clef de cette évolution. En réalité, continue saint Jean, saisie sous son aspect divin, cette grâce salutaire se résume dans le don de la nouvelle naissance. (Vers. 13.) Car seule la volonté créatrice peut opérer le changement nécessaire : l'apôtre accumule même les termes pour faire ressortir, à cet égard, l'impuissance absolue de l'homme pécheur. Il y a comme un défi dans cette gradation saisissante. (Verset 13.) Que la « chair, » s'écrie l'auteur, rassemblé ses énergies ; qu'elle s'avance avec les forces redoutables dont elle dispose ; même « la volonté de l'homme ³, » cette puis-

¹ « ὅσοι » (« tous ceux qui »), v. 12 a.

² « Τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, » v. 12 b.

³ « Θέλημα ἀνθρώπου. »

sance altière et si sûre d'elle-même, ne saurait franchir le cercle fatal imposé à la nature terrestre : il faut passer par une transformation radicale pour avoir droit au privilège d'« enfant de Dieu. » (Comp. III, 5, 6.)

Elan de la foi d'un côté et don de la vie impérissable de l'autre : l'évangéliste juxtapose ces deux termes sans en expliquer la relation logique. Il ne résout le problème ni dans le sens d'Augustin, ni dans celui de Pélage ; il se borne à maintenir la réalité des deux actions parallèles, et l'insistance qu'il met à les relever l'une et l'autre montre qu'il les juge également nécessaires du commencement jusqu'à la fin du salut. En tout cas le développement historique qui vient d'être esquissé nous conduit à une situation nouvelle. La première partie du prologue johannique nous laissait en présence d'un conflit redoutable, les ténèbres faisant échec à la lumière et persistant à s'étendre sur toute l'humanité. (Vers. 5.) La deuxième subdivision, au contraire, aux v. 12 et 13, nous montre cette opposition brisée. Dieu fait briller sa clarté dans cette nuit profonde ; Dieu se crée un peuple de franche volonté. L'apôtre, cependant, ne pouvait s'en tenir à cette affirmation sommaire, puisqu'enfin l'esprit qui cherche a besoin d'un fondement certain, inattaquable. Qui nous prouve cette substitution d'une ère définitive à l'ancienne ? Toute cette conception est-elle autre chose qu'un essai brillant de philosophie de l'histoire, théorie inconsistante comme le sont souvent les hypothèses des plus illustres penseurs ? A cette question la seule réponse à donner était celle du *témoignage*. Oui, déclare saint Jean, cette Alliance de grâce est réelle, car nous avons vu les traits bien-aimés de celui qui l'a scellée : du domaine de l'histoire le texte passe à celui de l'expérience personnelle des premiers disciples de Jésus-Christ. Encore ici, par conséquent, le cercle de la pensée et de l'exposition se resserre. Revenant en arrière pour se rattacher au développement qui précède¹,

¹ Dans la seconde section (v. 6-13), l'auteur a déjà esquissé le résultat général de la venue du Verbe divin dans le monde (incrédulité d'Israël, v. 11 ; création de l'Eglise,

l'apôtre atteste, en termes solennels, la glorieuse manifestation qui lui a été accordée ainsi qu'à ses collègues ¹, et qu'il voudrait faire connaître, dans l'élan de sa joie, à toute l'humanité.

§ 3. — TROISIÈME SPHÈRE DE RÉVÉLATION :

L'EXPÉRIENCE DES DISCIPLES

(Versets 14-18.)

« La Parole a été faite chair, et elle a habité parmi nous, — et nous avons contemplé sa gloire, une gloire comme celle du Fils unique venu du Père, — pleine de grâce et de vérité. » (Vers. 14.)

Dans ce témoignage qui ouvre la dernière strophe du prologue, Jean ne dit pas directement que le Verbe est devenu « homme » (il aurait écrit alors « *ἄνθρωπος* »), pas davantage qu'il s'est revêtu d'un simple corps terrestre (il aurait fallu « *σῶμα* ») : ce que l'auteur affirme par cette déclaration célèbre, c'est que la Parole, d'invisible qu'elle était ², a pris une réalité palpable, qu'elle s'est faite accessible à la perception des humains ³. D'autre part, le Logos ne s'est pas manifesté sous le couvert d'un phénomène quelconque, — comme le Jupiter de la mythologie, par exemple, qui descendit de la nue dans une pluie d'or ; — l'aspect sous lequel il nous est apparu est celui d'une forme humaine, d'un fils d'Adam authentique : tel me paraît être, dans ce texte johannique, la portée du mot de « chair. » (« *Σάρξ* ⁴. »)

Mais comment la Parole divine est-elle devenue objet de

v. 12 et 13) ; mais il reprend maintenant, pour la mettre en relief, cette thèse centrale, à savoir que la Parole est apparue sous une forme visible ici-bas. Selon le procédé ordinaire du style johannique, cette reprise est marquée par la simple copule (« *Καὶ ὁ λόγος...* »), v. 14.

¹ « *Ἐθεασάμεθα*, » v. 14.

² Comp. v. 18 ; « *Θεὸν οὐδὲς ἑώρακεν πώποτε.* »

³ Comp. 1 Jean I, 1 ; « *ὃ ἀκηκόαμεν...* ὃ *ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν.* »

⁴ Comp. Rom. I, 3 ; « *ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα.* » Je rappelle que la *σάρξ*

perception physique ? Ici encore l'exégèse traditionnelle n'est pas sans soulever de sérieuses difficultés¹. On nous dit que le Fils éternel, hypostase trinitaire, a quitté, le sachant et le voulant, sa dignité pour vivre ici-bas d'une existence d'homme. Mais cette explication ne peut s'entendre que si le Verbe reste Verbe, autrement dit s'il y a conscience personnelle persistante même dans ce changement. Or, cette continuité psychologique semble précisément exclue par l'expression qu'emploie ici l'apôtre. Jean ne parle-t-il pas, en effet, d'un « devenir ? » (« ἐγένετο. ») Or, que suppose cette expression si caractéristique du texte ? Le devenir implique au minimum deux termes, avec le passage de l'un à l'autre. Le premier disparaît pour que le second se manifeste², d'où il semble résulter que le Verbe n'a pu devenir chair qu'en cessant d'être le Verbe divin. Et si l'on répond à cela que la comparaison qui vient d'être indiquée n'est point probante, qu'un être spirituel doit être distingué d'une substance physique, qu'une personne peut fort bien devenir en subsistant, lorsqu'elle se transforme, il est nécessaire d'admettre alors que le moi de Jésus résidait exclusivement dans le Verbe, la « chair » n'étant que l'enveloppe périssable qu'il a prise à son arrivée ici-bas. Sans doute cette idée est bien celle que développe l'ancienne dogmatique, d'après laquelle, la Parole étant le principe personnel du Fils unique, la contrepartie nécessaire de cette thèse est l'*anhypostasie* du Seigneur ou l'impersonnalité de sa nature humaine : mais cette théorie christologique conduit droit au docétisme³ ; or, nous avons

désigne, selon l'usage hébreu, l'homme dans sa personnalité terrestre ; ici l'idée exprimée est celle d'un être humain vivant, — par opposition à la Parole invisible, — dans les conditions extérieures de l'existence qui nous est faite ici-bas.

¹ Lire, par exemple, la critique qu'en donne Beyschlag, *Christologie des N. T.*, p. 168-175 ; comp. *Neutest. Theol.*, II, p. 412 et suiv.

² Plus loin, dans son récit par exemple, l'évangéliste parle d'eau « devenue vin » (« ὕδωρ οἶνον γεγεννημένον », II, 9 ; même verbe qu'à I, 14), ce qui veut dire apparemment que l'eau ne fut plus eau, et qu'à la place il y eut du vin dans le vase.

³ Négation ou affaiblissement de l'humanité réelle de Jésus.

montré, dans le premier volume de cette étude, le désaccord manifeste de ce système avec le récit johannique sur la vie du Sauveur ¹.

L'apôtre, lui, évite tous ces écueils en s'abstenant d'aborder ces questions de pure métaphysique. Comment ce qui est éternel peut-il devenir homme ? c'est ce que nous ne saurions expliquer en aucune manière par une formule logique, notre esprit n'étant en mesure de comprendre que ce qui se meut dans l'espace et dans le temps. La Parole, d'après l'auteur, c'est Dieu qui se révèle ² ; cette manifestation du Père ne nous devient distincte que lorsqu'elle se produit pour nous dans une vie d'homme : voilà, atteste l'évangéliste, ce que le souverain monarque du monde nous a donné par sa grâce en Jésus-Christ. Certes, si Jean assumait le rôle d'un philosophe, et si le point de départ de sa théologie était une thèse spéculative sur l'essence divine, on pourrait accuser d'insuffisance et même d'obscurité l'expression dans laquelle il résume sa pensée. Mais l'apôtre n'entend en aucune manière trancher un point de haute métaphysique, car son seul but et sa préoccupation absorbante, c'est d'affirmer en face des systèmes adverses la position médiatrice du Sauveur. Voilà l'idée éminemment pratique qu'il oppose aux spéculations malades de son époque, et ces théories écartées, c'est à cette grande thèse centrale qu'il a hâte de revenir, ainsi qu'il le fait par les mots « ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο » du texte. (Vers. 14.) Ce qu'il enseigne donc, c'est l'identité du Verbe et du Messie historique, la Parole révélatrice n'étant autre que celle qui nous est apparue sous une forme humaine en Jésus-Christ. Quant aux questions théologiques qui se sont posées avec tant d'âpreté dans la suite (kénose, union des deux natures ³), l'auteur ne les connaît ni ne les discute, at-

¹ Par exemple, I, p. 133-145.

² Comp. p. 545, 546.

³ M. Herm. Schultz a fort bien montré jusqu'à quel point ces théories sont étrangères au quatrième évangile. (*Die Lehre von der Gottheit Christi*, p. 453 et suiv.)

tendu qu'il fait œuvre d'apôtre et non de philosophe ou de savant.

Avec le v. 14 du prologue johannique, nous avons mis le pied sur le terrain de l'expérience personnelle : le texte nous a montré le Verbe, c'est-à-dire l'ensemble des manifestations de Dieu pour le salut du monde, prenant corps en Jésus-Christ. Déjà sous l'ancienne Alliance il y avait des révélations visibles de Jéhova ; l'Eternel quittait les hauteurs sublimes des cieux, il sortait de sa transcendance impénétrable et se rendait perceptible à son peuple. D'un autre côté, ces efforts de Dieu pour se rapprocher d'Israël n'étaient qu'intermittents et ne réalisaient que d'une manière imparfaite l'union désirée. Mais en Jésus-Christ toutes les ombres du passé disparaissent et se changent en radieuses clartés. Ce qu'étaient pour les Hébreux les théophanies, les anges, le tabernacle, Jésus l'a été définitivement pour toute l'humanité¹, ainsi que Jean l'atteste avec un accent vibrant d'amour et de reconnaissance. « La Parole, dit-il, a été faite chair, et elle a habité parmi nous et nous avons contemplé sa gloire ;... » et cette gloire que les apôtres ont vue est telle que devait la posséder « le Fils unique du Père², » expression qui apparaît ici pour la première fois dans le texte johannique, parce que, pour la première fois aussi, l'auteur se place d'une manière catégorique en présence de Jésus-Christ. Jamais ce mot si remarquable (« *μονογενής* ») ne désigne le Verbe isolé du Messie historique, particularité que nous avons déjà relevée et dont il importe de tenir compte pour apprécier et pour comprendre la doctrine johannique du Verbe divin.

Cependant ce témoignage (v. 14) est d'une telle valeur que l'apôtre tient à le bien établir : de là le développement contenu dans les derniers versets du prologue. Remontant le

¹ Comp. les mots *ἡ σκηνή* (désignation du sanctuaire lévitique) et « *ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* » du v. 14, rapport qu'on a souvent contesté, mais qui n'en semble pas moins naturel et légitime : lire, en faveur de cette idée, A.-H. Franke, ouvr. cité, p. 207, 208.

² « *Δόξαν ὡς μονογενοῦς.* »

cours de sa vie, se reportant à ses anciens souvenirs, Jean raconte d'abord comment, à la voix du Précurseur, il a vu la vérité briller soudain dans son âme. (Vers. 15.) Puis il montre l'impression de cette heure solennelle confirmée par une série d'expériences qui l'ont renouvelé, lui et les autres disciples. (Vers. 16.) Enfin la mention de ces bienfaits reçus l'amène à proclamer la substitution d'une Alliance de grâce à la religion de la loi. (Vers. 17, 18.) Voici les idées à relever dans ces derniers versets, qui donnent la conclusion de tout le prologue johannique.

a) L'institution légale, dans laquelle se résume le mosaïsme, est un pouvoir redoutable, qui condamne les hommes sans les régénérer. Mais la venue de Jésus a fait briller sur le monde une clarté nouvelle, dont les rayons salutaires, nous dit l'apôtre, sont « la grâce et la vérité. » (Comp. v. 14.) Amour miséricordieux, qui pardonne, et pourtant amour saint, qui n'a garde d'appeler le mal bien et le bien mal : tel est, en effet, le double caractère de l'Evangile, ce message de délivrance que Dieu substitue aux rigueurs méritées de la loi. Il est à peine besoin de rappeler que cette thèse de l'abolition du précepte qui maudit fait précisément le fonds de la théologie paulinienne. Seulement l'apôtre des Gentils donne à sa pensée une forme qui révèle le premier feu de la lutte, tandis que le quatrième évangile trahit une situation plus avancée, où la grande doctrine de l'affranchissement de la loi était un fait acquis, à l'abri de toute contestation possible. Aussi, bien que reconnaissant l'importance historique et le caractère divin du mosaïsme¹, Jean se borne-t-il à l'écarter comme une Alliance vieillie, sans engager à nouveau cette polémique insistante et passionnée qui joue un si grand rôle dans les épîtres de Paul.

b) La grâce et la vérité sont donc venues dans le monde

¹ « *Εἰς τὰ ἰδια ἦλθεν, ... οἱ ἰδιοί.* » (Vers. 11.) Voir la discussion très intéressante de ce point dans A.-H. Franke, ouvr. cité, p. 16 et suiv. Je rappelle d'ailleurs l'emploi que saint Jean fait de l'Ancien Testament dans tout son évangile. (XII, 37-41.)

par Jésus-Christ. (Vers. 17.) Mais pourquoi par lui et non par un autre ? C'est que, continue le texte (v. 18), Jésus est le seul chemin qui nous conduise au Père, vers lequel il s'incline¹ comme pour devenir le confident de ses pensées. Dieu, c'est l'être souverain que « nul n'a jamais vu » et dont l'homme ne saurait pénétrer les mystères : mais le Fils unique les connaît et les explique ; il est l'exégète autorisé² de ce texte sublime, et l'interprétation qu'il nous en donne ne consiste pas en discours sonores et vides, puisque c'est sa personne sainte et débordante de vie qui manifeste les perfections divines³ résumées par l'apôtre dans les deux mots augustes de « grâce » et de « vérité. »

Jésus organe et révélateur du salut éternel (v. 17, 18) : tel est le point culminant du prologue johannique, telle avait été déjà l'idée magistrale affirmée dès les premières lignes (1-5), ou, pour préciser encore cette donnée : *la Parole faite chair*

¹ « Εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς. »

² « Ἐξηγεῖσθαι. » (Vers. 18.)

³ Cette pensée est autrement mieux dans le courant du texte que celle qu'on obtient en adoptant la leçon « μονογενὴς Θεός » (ⲙ B C L. cop. syr. aeth.), qui, bien que recommandée par F. J. A. Hort (*Two Dissertations. I. On μονογενὴς Θεός in Scripture and Tradition*, 1877. Comp. l'édition de Westcott and Hort, 1882, *Notes on select readings*, dans l'Appendice, vol. II, p. 74), B. Weiss (collection Meyer, 6^e édit.), Harnack (*Ueber das Verhältniss des Prologs des vierten Ev. zum ganzen Werk*, dans la *Zeitschrift f. Theol. u. Kirche* de 1892, 3^e cah., p. 214 et suiv.), a contre elle la presque totalité des manuscrits. (Quant aux fautes nombreuses qui sont à la charge des copistes égyptiens, lire F. Godet, *Comment. sur l'év. de Jean*, II, p. 774 de la 1^{re} édit.) Tischendorf lui-même, malgré ses préférences reconnues pour le texte alexandrin, a rejeté la leçon Θεός de ce passage. (*Edit. octava major*.) Le changement de Θεός en υἱός, en effet, ne se comprendrait guère, quoi qu'on dise, dans des milieux si disposés à exalter la divinité du Seigneur. Aussi ne puis-je voir autre chose dans cette variante qu'une correction qui atteste l'effort de l'ancienne Eglise, surtout en Orient, pour exprimer l'idée, — adoptée officiellement par les conciles, — que Dieu seul est la manifestation authentique de Dieu (comp. les témoignages patristiques en faveur de la leçon Θεός dans 1 Tim. III, 16), tandis que la vérité qui brille au point culminant du prologue johannique est bien plutôt la suivante, c'est que Dieu ne se révèle au monde que par ce « Fils unique » dont le titre est, dans le reste de l'ouvrage, la désignation préférée de la personne historique du Sauveur. Au reste, même avec la leçon Θεός, il ne peut être question, dans I, 18 (voir le contexte, par exemple : « ἐξηγήσατο »), que du Fils de Dieu vivant et agissant sur la terre.

et devenant principe de jugement, voilà l'intuition grandiose qui se dégage, pour saint Jean, de la vie du Sauveur et qui lui sert à grouper ses récits en même temps qu'à établir les éléments de sa conception chrétienne. Quelle sera l'issue de ce débat mémorable? Le prologue de l'évangile vient de poser le problème : il nous reste à montrer, surtout en consultant les textes de la première épître, comment l'apôtre en a compris et développé la solution.

CHAPITRE II

Le jugement exercé dans le monde par la Parole.

§ 1^{er}. — LA VIE

Jésus a dit : « Je suis venu dans ce monde pour y exercer un jugement » (IX, 39) : toute la théologie de Jean ne fait qu'expliquer et justifier cette parole. Ce triage affirmé par notre auteur suppose en premier lieu la déchéance de l'homme. Aussi l'apôtre insiste-t-il avec force sur la réalité du péché, qu'il ramène à l'action d'un être personnel, le diable ou le malin¹, principe inspirateur de toute pensée mauvaise (év. XIII, 2 ; 1^{re} ép. II, 13, 14 ; III, 8, 10, 12 ; V, 18), et qui tient le monde entier sous son pouvoir. (V, 19.) Mais « le Fils de Dieu a paru pour détruire les œuvres du diable. » (III, 8 ; IV, 4 ; V, 18.) Il l'a vaincu d'abord par son sanglant sacrifice ; à cet égard Jean confirme l'enseignement déjà exposé dans notre étude² en établissant la valeur expiatoire de la mort ignominieuse du Sauveur³. D'autre part cet enlèvement du péché n'est que la condition du déploiement de la vie ; car, nous déclare l'apôtre, « Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde, afin que nous vivions par lui. » (IV, 9.)

¹ « Ὁ διάβολος, ὁ πονηρός. »

² Comp. en particulier p. 161 et suiv.

³ Telle est la portée du mot « ἱλασμός » (1^{re} ép. II, 2 ; IV, 10 ; nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament) : littéralement, *moyen d'expiation*, ou dans un sens plus spécial, comme il s'agit ici de sang versé (comp. I, 7), *victime expiatoire*.

Qu'est-ce donc que cette « vie » qui distingue les enfants de Dieu de ceux du diable ? (III, 9, 10.) Jean présente sous deux aspects cette idée. D'un côté, nous dit-il, Dieu est « lumière » et veut que ses adorateurs « marchent dans la lumière. » (I, 5-7.) Et dans un autre sens, « aimons-nous les uns les autres, écrit l'apôtre ; car l'amour est de Dieu, et quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu. Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour. » (IV, 7, 8.) Lumière, amour : ce serait saisir fort mal la pensée johannique que de prendre ce premier mot comme s'appliquant à la science, et le second d'une manière exclusive à l'action. Jean n'établit jamais cette distinction marquée entre la théorie et la pratique ; pour lui les deux notions s'absorbent dans l'idée riche et pleine de la « vie, » de la vie qui rayonne dans la « lumière, » parce qu'elle renouvelle la conduite des fidèles en même temps qu'elle éclaire leurs esprits. (Comp. év. I, 4). Voici cependant la différence qu'on peut maintenir entre ces termes. A l'idée de lumière s'associent celles de pureté, de sainteté : c'est Dieu conçu comme type et mobile de la vie morale. A la notion d'amour se rattachent celles de tendresse compatissante et de miséricorde : c'est Dieu en tant qu'objet de la vie religieuse, Dieu qui nous pousse à nous donner à lui. Ces deux rayons de la gloire du Père s'unissent donc pour nous communiquer « la vie, » ce qui est le but suprême de la venue du Fils unique ici-bas. (1^{re} ép. IV, 9.) « Vie » (III, 14 ; IV, 9) ou « vie éternelle » (II, 25 ; V, 11, 13), dans ce seul mot se résument, en effet, les devoirs et les privilèges de l'Evangile ; ainsi s'unissent, dans une intuition simple et sublime, les thèses spéculatives et la partie morale de la doctrine que développe saint Jean. Tout le salut objectif se concentre en Jésus-Christ, le Fils unique du Père ; toute la rédemption personnelle, saisie et reçue par la foi, se ramène d'autre part à la possession de la vie. Or ce ne sont là que les deux faces distinctes d'une seule et même grâce ; car, l'apôtre nous le déclare, « celui qui a le Fils a la vie » (V, 12), parole riche et

profonde, qui contient le suc et la moelle de cet enseignement.

Seulement on peut saisir à deux points de vue différents ce don miséricordieux de la vie. En principe c'est la négation absolue de toute souillure morale : « quiconque est né de Dieu, nous dit l'auteur, ne pèche pas, parce que la semence de Dieu demeure en lui ; et il ne peut pécher, parce qu'il est né de Dieu. » (III, 9.) Voilà qui semble établir qu'on ne saurait être transgresseur de la loi tout en appartenant à la nouvelle Alliance ; et néanmoins l'apôtre est si loin d'une telle affirmation que la même épître fournit une thèse non moins catégorique en sens inverse. « Si nous disons que nous n'avons point de péché, nous nous séduisons nous-mêmes, et la vérité n'est point en nous. » (I, 8, 10.)

On le voit, nous retrouvons ici, sous une forme nouvelle, l'antinomie qui a été signalée dans la doctrine de Paul ¹. Si le premier des textes johanniques (III, 9), en effet, nous présente avec cri de triomphe l'idéal, le deuxième (I, 8) nous ramène à la réalité ; c'est la vie chrétienne saisie tantôt dans son principe divin, tantôt son imperfection, dans ses tristes défaillances. Au fond, ces deux enseignements traversent toute la théologie de l'apôtre. Le même auteur qui s'adresse « aux jeunes gens, parce que, leur dit-il, vous êtes forts et que vous avez vaincu le malin » (II, 14), n'exhorte-t-il pas avec insistance ses lecteurs à éviter le péché (II, 1), à s'aimer réciproquement (III, 11), à user de libéralité et de miséricorde ? (III, 17.) Ces paroles nous replacent même en présence de la « lumière » au sens johannique de ce mot, ou de la sainteté qui s'associe à l'amour, les deux notions s'absorbant l'une dans l'autre. (III, 23.) D'après cette théorie, en effet, l'amour est la règle souveraine de l'homme, de même qu'il est l'essence même de Dieu. (IV, 7-21.) « Dieu est amour » (IV, 16), voilà la plus générale des propositions théologiques de l'apô-

¹ P. 201-203.

tre ; donc nous devons, ajoute-t-il, « nous aimer les uns les autres » (v. 12, 16), selon la loi proposée aux disciples du Seigneur. En conséquence, si l'on peut dire que la conception johannique se résume dans le seul mot de « vie, » il est non moins juste de substituer à ce terme celui d'« amour, » en ajoutant que ces deux expressions s'expliquent et se complètent, puisque, d'après l'apôtre, *la vie, c'est l'amour*. (IV, 16 ; V, 20.) Nul, au même degré que Jean, n'a saisi l'Évangile sous cet angle lumineux et consolant (IV, 19) : au reste, rien de mou, d'efféminé dans cet amour qu'il prêche avec tant d'insistance. C'est un amour plein de sève morale, car il se confond avec la pratique de la volonté divine (III, 23) ; c'est un amour qui produit, par les affections qu'il inspire, la haine vigoureuse du péché. Mais en même temps c'est un sentiment d'une infinie douceur, qui élève le chrétien bien au-dessus de la crainte servile de l'esclave (IV, 18), puisqu'il nous pousse à nous jeter dans les bras de Dieu avec cette confiance, c'est que notre Père céleste est « fidèle et juste » pour pardonner à ses enfants leurs offenses et pour les purifier de toute iniquité. (I, 9.) Telle est, en vertu de l'offrande expiatoire du Sauveur (I, 7 ; II, 1, 2 ; V, 14), l'inestimable bienfait de cette communion, qui produit la force et la joie du fidèle. (I, 3, 4.)

§ 2. — LA VICTOIRE SUR L'ENNEMI

Cette rédemption glorieuse, néanmoins, n'est pas le privilège de tous les hommes. A côté de « ceux qui sont nés de Dieu, » l'apôtre admet l'existence d'une autre catégorie, les rebelles, qu'il désigne sous le nom d'« enfants du diable, » issus de cet être perfide « qui pèche depuis le commencement. » (III, 8, 10, 12.) Quelle est donc l'origine de cette opposition haineuse et profonde ? (I, 5.) Les textes que je viens de rappeler semblent révéler chez notre auteur une théorie dualiste. Satan est en révolte, « ἀπὸ ἀρχῆς, » nous dit l'apôtre, exac-

tement comme le Fils est « ἀπ' ἀρχῆς » la Parole de la vie (I, 1) ; quant aux méchants, ils sont, de leur côté, les « τέκνα τοῦ διαβόλου » de la même manière que les rachetés de Christ sont les « τέκνα τοῦ Θεοῦ, » les fils bien-aimés du Père.

Un examen plus attentif de cet enseignement prouve cependant que telle n'est pas la pensée johannique. Le prologue du quatrième évangile déjà se montre explicite sur ce point. Si le monde, explique en effet ce document, marche dans l'obscurité, c'est qu'il l'a bien voulu, autrement dit parce que les ténèbres n'ont point reçu la lumière (év. I, 5). D'après la première épître aussi, « les enfants du diable » le sont de leur propre mouvement, car Jean ne dit pas : « Celui qui est du diable pèche, » ce qui serait une thèse fataliste ; il dit au contraire : « Celui qui pèche est du diable, » comme il dit encore : « Celui qui pratique la justice est de Dieu. » (III, 7, 8.) Le mal vient donc bien de la décision consciente des transgresseurs ; et si l'apôtre admet que Satan règne sur toute l'humanité (V, 19), il ajoute qu'un secours est offert à qui veut secouer ce joug honteux, c'est la vie que Jésus a révélée. Aucune restriction n'est apportée à l'œuvre de la grâce, car c'est à la foi de tout homme que Christ s'adresse, puisqu'il est la victime expiatoire suffisante pour les offenses du monde entier. (II, 2.)

Reste l'expression « ἀπ' ἀρχῆς » appliquée au diable comme au Sauveur, analogie qui semble assurément étrange. Cependant il importe de rappeler que ce mot ne désigne nullement l'éternité au sens philosophique : tout ce qu'on peut en conclure, c'est que Satan existait, aussi bien que le Verbe, avant la création de la terre ; mais cela n'indique certes pas que ces deux êtres soient, au jugement de l'apôtre, égaux en dignité. Jean ne déclare-t-il pas au contraire que « le Fils de Dieu a paru pour détruire les œuvres du diable ? » (III, 8.) Le fait que Satan doit être ainsi vaincu, et que même il l'est déjà, prouve que cette théorie n'est dualiste qu'en apparence. Sans sortir du phénomène que révèle l'expérience, l'auteur montre l'humana-

nité partagée entre deux influences rivales, mais il ne remonte pas jusqu'à l'origine première du péché. Encore ici Jean procède en témoin de Jésus-Christ plutôt qu'en métaphysicien poussé par la curiosité de l'esprit ; car si la piété chrétienne a besoin de savoir que le mal existe et qu'il faut le combattre sans merci, elle n'est pas tenue de rechercher d'où vient cette contagion funeste. Tout ce que le texte affirme donc, c'est que la cause en est ailleurs qu'en Dieu, seule source de toute sainteté (I, 5), mais sans que Jean se préoccupe de questions qui n'importent pas directement à la foi évangélique.

D'autre part, si l'apôtre laisse de côté cette difficulté théologique, c'est pour relever avec d'autant plus de vigueur ce qui tient à la conduite. Les exhortations réitérées qu'il adresse à cet égard font même ressortir une vérité sérieuse et redoutable. L'auteur n'admet pas que la possession de la vie autorise les fidèles à s'endormir : on peut déchoir de la grâce qu'on a reçue. « Il y a, déclare-t-il en termes mystérieux, un péché qui mène à la mort ; je ne te dis pas de prier pour ce péché-là. » (V, 16.) — Ce « péché qui mène à la mort » nous est déjà connu par l'épître aux Hébreux et par les évangiles : c'est ce que Jésus appelle « le blasphème contre le Saint-Esprit » (Matth. XII, 31, 32), c'est-à-dire l'endurcissement de ceux qui n'ont pas encore accepté la vérité, leur refus obstiné d'ouvrir les yeux à la clarté divine. Quant aux chrétiens, pour eux, ce crime irrémissible ne consiste pas dans une chute imprévue, dans une défaillance soudaine pour laquelle il y a toujours pardon, — preuve en soit le reniement de Pierre : — c'est au contraire une apostasie lente et progressive ; c'est une indifférence persistante qui laisse s'éteindre le flambeau de la vie ; c'est une révolte faite de passions mauvaises et de haine pour la lumière ; c'est un engourdissement invincible à la suite duquel, après avoir goûté les joies célestes de l'Evangile, on retombe, sans délivrance possible, sous le joug sinistre du péché. (Comp. Hébr. VI, 4-6.)

Que les disciples du Sauveur persévèrent donc dans la prière.

L'adversaire est là, toujours menaçant, toujours redoutable, parce qu'il trouve un sûr appui dans les pensées corrompues de nos cœurs. « N'aimez point le monde, s'écrie l'apôtre, ni les choses qui sont dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est point en lui ; car tout ce qui est dans le monde, la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et l'orgueil de la vie, ne vient point du Père, mais vient du monde. Et le monde passe avec sa convoitise ; mais celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement. » (II, 15-17.)

Les trois « convoitises » dont parle ici saint Jean ont été diversement comprises. On les a rapprochées, par exemple, du récit de la tentation de Jésus-Christ au désert. L'histoire de la chute de nos premiers parents (Gen. III, 6) offre, semble-t-il, une analogie plus naturelle. L'arbre « bon à manger » correspondrait alors à la convoitise de la chair, le fruit « agréable à voir, » à la convoitise des yeux, et la soif de la science en dehors des conditions imposées par le Seigneur, à l'orgueil de la vie. Il est possible que ces idées du texte hébreu aient flotté devant l'esprit de l'auteur lorsqu'il décrivait en termes si saisissants le prestige des séductions du monde. Néanmoins, en dépit de ces rapprochements, il est difficile d'établir une distinction précise entre les trois termes johanniques. D'une manière générale, on peut signaler un progrès en spiritualisation dans ce passage. « La convoitise de la chair » est sans contredit la plus grossière ; c'est le péché brutal, c'est la passion des sens qui s'allume. « La convoitise des yeux, » plus subtile déjà, serait la recherche immodérée de ce qui brille. « L'orgueil de la vie » enfin pourrait se rapporter à la tendance, — très délicate parfois, — de l'homme qui s'exalte dans le sentiment de son mérite, de son intelligence, de ses succès, et qui se divinise lui-même en retournant contre Dieu les dons qu'il a reçus de sa bonté souveraine.

Voilà la tentation avec ses menaces et ses dangers ; quelles armes avons-nous pour la combattre ? Ici l'apôtre rappelle d'abord que « ce qui est né de Dieu triomphe du monde »

(V, 4), c'est-à-dire que le fidèle, fondé sur le rocher des siècles, n'a rien à craindre des atteintes de l'ennemi. (V, 18.) Mais si le malin est sans force vis-à-vis des disciples de Jésus, il ne faut pas que cette assurance devienne pour le chrétien un oreiller de paresse. Au contraire, seule la « foi » rend les rachetés de Christ invulnérables (V, 4), ce qui montre qu'ici comme partout l'élément humain et le divin sont entre eux dans une relation fort étroite. Considérons de plus près cette part d'activité de l'homme, relevée de préférence dans le dernier chapitre de notre écrit.

La foi, telle que Jean la décrit, est facilitée, dit-il, de plusieurs manières pour le chrétien, Jésus ne se présentant nullement sans témoignage : « C'est lui, déclare le texte, qui est venu à travers l'eau et le sang ; non avec l'eau seulement, mais avec l'eau et le sang ; et c'est l'Esprit qui en rend témoignage, parce que l'Esprit est la vérité. Car il y en a trois qui rendent témoignage : l'Esprit, l'eau et le sang, et ces trois-là sont un. » (V, 6-8.) Quelle est la signification de ces paroles étranges ? Jean fait-il allusion, comme l'ont souvent admis les exégètes, à l'eau et au sang coulant du flanc percé de Jésus ? Ou bien, selon l'interprétation la plus courante, l'eau désigne-t-elle le baptême, et le sang l'expiation du Calvaire ? ou encore l'eau, le ministère de Jean-Baptiste, et le sang, l'œuvre salutaire de Jésus-Christ ? Ces deux dernières explications reposent sur une idée juste ; seulement il est nécessaire de préciser. Christ, nous dit l'auteur, est venu « au moyen de » ou « au travers de » (*διὰ*, gén.) l'eau et du sang : le plus naturel semble donc bien d'entendre ces mots du baptême du Sauveur et de sa mort sur la croix, d'autant qu'il y a connexion intime entre ces faits mémorables¹. En se plongeant dans les ondes du Jourdain, Jésus s'est chargé des transgressions des hommes ; à cet égard son baptême apparaît comme le premier acte de sa Passion. D'autre part l'auteur

¹ Comp. I, p. 230, 231.

prend soin de rappeler que ces événements ne doivent pas rester quelque chose d'extérieur au fidèle. Le tout est d'en saisir la valeur salutare : or, comme c'est l'Esprit qui nous les approprie (v. 6), l'apôtre résume en un seul mot ces actes successifs de l'œuvre rédemptrice ; il groupe en quelque sorte ses pièces de conviction pour faire jaillir de ce contact la lumière. (Vers. 7, 8.) « L'Esprit, dit-il, l'eau et le sang rendent tous trois témoignage, » l'Esprit interprétant le fait historique jusqu'à le faire pénétrer dans les cœurs. Et le résultat identique de ces attestations ¹, c'est de démontrer au croyant que Jésus est vraiment le Fils unique, capable de nous donner la vie en nous affranchissant du péché et de sa puissance meurtrière. (Vers. 9-13.)

Les temps sont sérieux. « Mes petits enfants, écrit saint Jean, c'est ici la dernière heure ², » c'est-à-dire que la fin de toutes choses va venir. L'antechrist se met en mouvement ³ : déjà ses précurseurs sont en activité dans le monde ⁴, ce qui est le signe avant-coureur de la catastrophe suprême ⁵. Ces antechrists que dénonce ici l'auteur ne sont autres, d'après le texte, que des chrétiens apostats, sortis du sein de l'Eglise. (II, 19.) Et la marque à laquelle on les reconnaît, c'est leur doctrine. « Qui est menteur, continue l'apôtre, sinon celui qui nie que Jésus est le Christ ? Celui-là est l'antechrist, qui nie le Père et le Fils ; car quiconque nie le Fils n'a pas non plus le Père. » (Vers. 22, 23.) On le voit, ces antechrists sont des docteurs de mensonge, qui, dans leur fol orgueil, voudraient renverser le roc des siècles, l'immuable fondement de la vérité. « Bien-aimés, écrit encore l'auteur, n'ajoutez pas foi à tout esprit ; mais éprouvez les esprits, pour savoir s'ils sont de Dieu, car plusieurs faux prophètes

¹ « Καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσιν. »

² « Ἐσχάτη ὥρα ἐστίν, » II, 18.

³ « Ἐρχεται. »

⁴ « Καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν. »

⁵ « Ὅθεν γινώσκουμεν ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν. »

sont venus dans le monde. Reconnaissez à ceci l'Esprit de Dieu : tout esprit qui confesse Jésus-Christ venu en chair est de Dieu ; et tout esprit qui ne confesse pas Jésus n'est pas de Dieu ; c'est celui de l'antechrist, dont vous avez appris qu'il vient, et qui est déjà maintenant dans le monde. » (IV, 1-3 ; comp. II, 18.)

Cette doctrine a souvent été comparée à celle des autres apôtres et en particulier à l'eschatologie de la seconde épître aux Thessaloniens. A certains égards, en effet, le rapprochement est remarquable. Paul parle d'une « apostasie ; » Jean, de faux prophètes sortis des entrailles de l'Eglise. Paul décrit un « mystère d'iniquité, » qui déjà s'agite sourdement sur la terre, un « homme de péché » qui s'avance ; Jean signale « l'antechrist, » le grand adversaire du Seigneur, dont il discerne les progrès et la venue imminente.

Sans contredit ces analogies sont frappantes ; et néanmoins, avec ces rapports incontestables de forme, quelle différence de fond ! Chez l'apôtre des Gentils, il n'est question que de scènes mystérieuses, dans l'interprétation desquelles s'est épuisée la sagacité des exégètes. C'est un « impie, » allant s'asseoir dans le temple de l'Eternel et se produisant avec l'appareil éclatant de « miracles de mensonge, » jusqu'à ce que Jésus-Christ le détruise « par le souffle de sa bouche et par l'éclat de son avènement. » (2 Thess. II, 3-9.) Dans la première épître de Jean, au contraire, tout est simple, naturel ; chaque détail reçoit une valeur religieuse et morale transparente. Un antechrist va venir, écrit l'apôtre, et même il a déjà lancé dans le monde ses précurseurs. Mais qui sont ces suppôts détestables de l'adversaire ? Ici, plus de prodiges éblouissants, plus de décors qui frappent l'imagination au lieu d'éclairer l'intelligence. Ces messagers de l'erreur, ce sont de simples hommes, mais qui ont renié Jésus venu en chair : l'esprit de l'antechrist n'est autre que la négation de l'Evangile.

Il faut ajouter que Jean, lui aussi, selon les croyances de

ses concitoyens, semble attendre un antechrist personnel avant le retour glorieux du Messie. (II, 18.) Mais d'après la caractéristique de ceux qui préparent sa venue, on peut prévoir sans peine ce que doit être ce dernier ennemi. Ses armes seront avant tout spirituelles ; c'est par l'incrédulité qu'il agira sur la terre en sapant les croyances dans l'Eglise, en pervertissant la vérité. Si donc nous comparons cet enseignement si sobre avec celui de l'Apocalypse et des premières épîtres de Paul, l'impression qui s'impose, c'est que Jean laisse tomber l'écorce pour garder le noyau, c'est qu'il donne la substance contenue dans la doctrine chrétienne primitive. L'eschatologie qu'il avait professée autrefois et qui était celle de ses contemporains, il la dépouille de ce qu'elle avait d'extérieur et de matériel, afin de dégager dans toute sa pureté l'idée religieuse et morale. Au reste, l'apôtre affirme avec force la victoire finale du Sauveur, et quant à sa description du bonheur à venir des rachetés, l'image qu'il emploie est d'une telle transparence et d'une si radieuse beauté, que nous ne saurions mieux faire que de la citer au terme de cette étude. « Bien-aimés, dit-il, nous sommes maintenant enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté ; mais nous savons que, lorsque cela sera manifesté, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est. » (III, 2.)

Conclusion générale sur l'enseignement apostolique.

Ce qui frappe dès l'abord dans le champ si vaste qui vient d'être parcouru, c'est le développement et la variété de l'enseignement apostolique. On pourrait le comparer à la plante dont parlent les évangiles, chétive et de peu d'apparence à l'origine, mais qui, devenue un grand arbre, enfonce dans le sol ses racines et jette au loin sa large et vigoureuse ramure. Le germe est demeuré le même, quoique l'organisme, en progressant, ait pris des proportions imposantes au regard. Nous l'avons montré précédemment, toute la théologie d'un saint Paul et d'un saint Jean est contenue en principe dans la première prédication chrétienne : l'idée essentielle est donnée ; la note dominante vibre déjà dans les airs.

Je rappelle, en effet, que la doctrine primitive des apôtres se ramène à cette double formule : *repentance* ou *changement de vie* (*μετάνοια*), et *baptême au nom du Seigneur Jésus*¹. (Act. II, 38.) J'ai fait voir en outre que chacune de ces notions a été reprise à part, l'une dans l'encyclique de Jacques et l'autre dans l'épître de Pierre, le premier de ces auteurs insistant avant tout sur la réalisation du salut dans la pratique, et le deuxième ramenant cette œuvre de renouvellement du fidèle à l'action personnelle du Sauveur. On sait que cette différence est conforme à la conception religieuse des deux apôtres, puisque l'Evangile est avant tout, pour Pierre, l'accomplissement de la promesse, ce qui le conduit à mettre

¹ Comp. p. 68-72.

en relief la figure du Messie, tandis que Jacques voit dans le christianisme la loi parfaite, la loi de la liberté. Aussi la première épître de Pierre expose-t-elle une christologie incomparablement plus développée que ne l'est celle des judéo-chrétiens à l'origine : la valeur expiatoire du sang de Christ est clairement enseignée ; il est même question, dans quelques passages de cette lettre, d'une activité préexistante du Sauveur. Dans l'épître de Jacques, d'autre part, non seulement la conduite de l'enfant de Dieu est décrite avec originalité et finesse ; mais cette vie est ramenée très franchement à sa source, elle est suivie et expliquée jusque dans son principe divin.

Si toutefois les deux aspects du salut sont saisis, par ces théories parallèles, chacun de son côté, aucun de ces types doctrinaux n'embrasse le phénomène chrétien dans son ensemble. La synthèse suprême reste encore à opérer. Nous avons établi comment ce degré est atteint dans les systèmes de saint Paul et de saint Jean, les deux grands théologiens de l'âge apostolique. Chez l'un domine l'analyse pénétrante, le raisonnement laborieux ; chez l'autre, l'intuition ferme et hardie. Jean voit la vérité, qu'il dépeint en traits de lumière. Il ne s'attarde pas aux procédés de l'école ; sa thèse posée, avec une force triomphante il l'affirme et la répète au lieu de la démontrer. Il ne réfute pas non plus avec détail les erreurs des adversaires ; d'un geste il les écarte, d'un mot grave et sérieux il les condamne. Paul est, au contraire, un dialecticien nerveux et délié, excellent dans la décomposition de sa pensée, la retournant, la disséquant, la ramenant à ses éléments les plus subtils pour les fondre d'autant mieux en une unité puissante. Il fouille tout, psychologie, histoire, révélation, nature, pour trouver dans ces sphères diverses des preuves toujours nouvelles à l'appui de l'immuable vérité. Au reste, dans ces raisonnements si fortement déduits il n'y a rien d'abstrait ni de vide. Une pensée de feu pénètre ces formes logiques ; elle y coule comme une lave brûlante,

comme un métal sans cesse en fusion. Partout se déploie et s'élargit la grande âme de l'apôtre ; partout palpite son cœur débordant d'amour pour le Sauveur qui s'est donné dans sa grâce et pour l'humanité pécheresse que Dieu destine à ce glorieux salut.

Cette caractéristique de méthodes nous a déjà conduit jusqu'au fond des sujets traités dans ces systèmes. La théologie de Paul est, de beaucoup, plus étendue et plus riche. Le grand docteur chrétien reprend les deux notions mises en relief par la prédication primitive, et il creuse chacune d'elles jusqu'à ce que leur harmonie s'affirme d'elle-même et sans effort. Tout son enseignement se déroule autour de la personne du Christ, de ce Jésus qui règne dans le ciel après être mort pour nos offenses. Mais, aux yeux de l'apôtre, ce glorieux Sauveur n'est pas seulement un personnage historique, un roi qui nous domine de la hauteur de ses origines éternelles et de sa souveraine majesté. Tout ce qui s'est passé dans la carrière mystérieuse du Rédempteur doit se reproduire spirituellement chez le fidèle. Si Christ est mort, c'est pour que le croyant meure au péché et à ses convoitises honteuses ; si Christ a secoué la poussière du sépulcre, c'est pour que le racheté renaisse à son tour en vie nouvelle devant Dieu. En Jésus, le royal triomphateur, l'humanité siège déjà dans la gloire ; il est le chef et les prémices de ce peuple que le Père destine à son éternelle félicité. Telle est la puissance de la foi, qui, faisant du disciple un même organisme avec Jésus, le rend participant des souffrances du Sauveur et des fruits de sa victoire, idéal que l'enfant de Dieu doit poursuivre sur la terre jusqu'à ce qu'il le réalise dans les demeures célestes : voilà le salut historique et personnel, le fondement religieux et la doctrine morale, l'idée de Pierre et celle de Jacques ramenées magnifiquement à l'unité.

Quant à saint Jean, il nous transporte sur les mêmes hauteurs, mais avec une intuition, si possible, plus pure encore : deux traits en particulier marqueront la différence.

a) Toute la théologie de Paul se débat dans une lutte opiniâtre contre la théorie légale ; de là le caractère antithétique qui signale sa conception. Chez l'apôtre de l'amour on ne trouve plus ce dualisme ; rien qui rappelle le conflit douloureux et tenace des origines : le mosaïsme est mis de côté comme une religion vieillie, et d'un élan, d'un seul coup d'aile, Jean nous transporte dans ces régions sereines où l'âme croyante se rassasie de la communion du Sauveur. On l'a dit avec raison ¹ : si la thèse dominante de Paul est celle de la *justice*, l'idée favorite de Jean est celle de la *vie*. Or, la première de ces notions est avant tout polémique, la justice de la foi ne pouvant s'établir que sur les ruines du légalisme, tandis que la deuxième de ces affirmations, qui est éminemment religieuse, résume en un seul mot l'indicible douceur en même temps que la merveilleuse puissance de l'Évangile reçu chez les hommes par la foi.

b) A cette diversité dans la conception du salut personnellement approprié correspond une différence analogue dans la théorie de l'œuvre rédemptrice historique. Selon l'enseignement de Paul, l'essentiel dans le ministère de Jésus-Christ, c'est sa mort expiatoire. Cette idée, assurément, n'est pas absente des écrits johanniques, surtout de la première épître, d'après laquelle le sang du Fils de Dieu « nous purifie de tout péché. » (I, 7.) Au jugement de l'apôtre de l'amour, néanmoins, c'est plutôt la personne entière du Sauveur qui demeure le fondement de notre délivrance. Au reste, le contraste des deux doctrines ressort de la comparaison des formules qui les résument. Pour Paul, nous sommes « justifiés en Jésus par la foi en son sang, » la valeur expiatoire attribuée au sacrifice de Christ conduisant à l'idée paulinienne de la justice. D'après Jean, au contraire, « celui qui a le Fils a la vie : » à la personnalité divine du Seigneur, si magnifiquement décrite par cet apôtre, correspond la notion pleine et

¹ Par exemple, Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, II, p. 584.

débordante de la « vie, » de cette vie qui concentre en elle tous les glorieux privilèges et toutes les saintes obligations du chrétien. Aussi peut-on dire que le paulinisme porte davantage la trace des luttes de son époque, tandis que la théologie johannique exprime les vérités sublimes de l'Evangile d'une manière plus sereine et mieux dégagée de toute influence étrangère, de tout élément perturbateur. Dans l'histoire de l'enseignement apostolique, la conception de Jean, si simple, si belle et si profonde, peut être considérée avec raison comme le couronnement de l'édifice ; au point de vue spirituel elle est la plus élevée, de même qu'elle est la dernière dans l'ordre des dates : il n'était donc que juste de la placer au terme de notre exposition.

Seulement, après avoir suivi les progrès de toute cette doctrine, il nous reste à aborder une question de laquelle dépend en définitive l'idée qu'on se fait de l'Evangile. Ce sujet capital, je n'ai pas à le traiter à nouveau, puisque les éléments de la solution sont contenus dans l'étude entière qui précède ; qu'il me suffise donc d'opérer la synthèse en groupant de mon mieux les résultats acquis. Voici, en peu de mots, le problème. Cet enrichissement de la pensée biblique dont nous avons marqué les étapes successives est-il le fait des apôtres, ou doit-il être ramené à l'influence dominante de Jésus-Christ ? La théologie d'un saint Paul et d'un saint Jean a-t-elle jailli dans son originalité du cerveau de ces penseurs, ou bien existait-elle en germe déjà dans l'enseignement authentique du maître ¹ ?

La réponse à donner dépend inévitablement de la position prise en face du quatrième évangile. Si nombre de critiques modernes attaquent avec tant d'insistance cet écrit, et si plusieurs de ceux mêmes qui l'attribuent à Jean ne voient dans ses discours que des compositions de l'auteur, c'est parce qu'il

¹ Comp. I, p. 187-189, 542.

semble impossible à ces savants qu'après avoir recueilli de telles paroles de la bouche de Jésus, les apôtres aient recommencé par les premiers éléments, ainsi que cela eut lieu dans la prédication judéo-chrétienne des origines. Pierre, par exemple, nous dit-on, d'après le livre des Actes, ne prêche que la messianité du Sauveur; il ne parle pas de la préexistence du Christ ou de ses privilèges métaphysiques¹. Comment expliquer un tel silence si cet apôtre avait connu l'enseignement que nous transmet le recueil johannique? Prendre le quatrième évangile comme point de départ, c'est placer au début ce qui ne put arriver qu'au terme; c'est se fermer pour toujours l'intelligence de la théologie apostolique et de son développement. L'histoire de l'Eglise primitive est là pour l'attester: seul le Christ des synoptiques est réel; celui de Jean l'est d'autant moins qu'à bien des égards il se montre plus sublime.

Pour ce qui concerne les deux documents évangéliques, je renvoie le lecteur à la première partie de cette étude, en ne relevant ici que le rapport qui existe entre ce témoignage du maître et le travail historique postérieur. Les faits suivants, en particulier, doivent être mis en lumière.

a) L'opposition radicale qu'on prétend établir entre le Christ des synoptiques et celui de saint Jean n'est, comme je l'ai fait voir², qu'une vaine fiction de la critique. Dans les plus anciens récits comme dans le quatrième, Jésus parle de ses relations uniques avec son Père (Matth. XI, 27); seul vis-à-vis des autres hommes il assume les fonctions souveraines d'un juge, de même que seul il est la victime expiatoire immolée pour les péchés. (Matth. XX, 28; XXV, 31-46; XXVI, 28.) Or, ces enseignements, loin d'être isolés dans les trois premières narrations, font ressortir ce qu'il y a de plus profond dans la doctrine du maître. D'une part, en effet, le Sauveur enjoint à ses disciples d'être parfaits aussi bien que Dieu lui-même (Matth. V, 48), tandis qu'il

¹ Comp. II, p. 53-60.

² I, p. 422-427, 535-545.

leur affirme, en sens inverse, que les hommes sont corrompus de nature (VII, 11), qu'ils doivent être changés pour entrer dans le royaume invisible (IV, 17 ; XVIII, 3 ; XIX, 24-26), bien plus, qu'ils en sont incapables par eux-mêmes, puisque le mauvais arbre porte nécessairement de mauvais fruits. (XIX, 26 ; VII, 17.) Quoi donc ! Christ nous laisserait-il sous le poids de ces affirmations désolantes ? Non, car ce qu'il nous ordonne, il le donne : pour devenir semblables à Dieu, nous devons recevoir la vie divine ; or, nul ne communique ce trésor céleste au monde, sinon le Fils unique venu du ciel. (Jean III, 13.) Le Jésus de l'évangile de Jean apparaît donc comme complétant le portrait synoptique du Messie, c'est-à-dire qu'il faut unir avec soin ces sources d'information parallèles, à l'opposé des critiques négatifs¹ qui isolent les documents historiques au lieu d'en concentrer les clartés rayonnantes en un seul foyer lumineux.

b) Telle étant la valeur du récit johannique, il n'y a donc rien, même dans les thèses théologiques les plus élevées des apôtres, qui ne puisse se rattacher à la vérité présentée par Jésus-Christ. Seulement ce résultat nous remet en présence de la difficulté qui a été signalée. Comment rendre compte, dans cette supposition, de la simplicité de la prédication chrétienne des origines ? Pourquoi, si Pierre par exemple a connu les déclarations que le quatrième évangile a résumées, ne parle-t-il, au début, de son maître que comme d'un homme puissant en paroles et en action ? Quelle explication donner du travail par lequel a passé Paul lui-même avant d'arriver à sa formule christologique définitive ? Le développement de toute la doctrine apostolique ne semble-t-il pas nous offrir le spectacle d'une divinisation toujours croissante de la personne rédemptrice du Sauveur ? Faudrait-il donc conclure de là que Christ ne s'est pas considéré comme le Fils unique du Père ? Nous avons rappelé que le contenu des évangiles,

¹ Comp. I, p. 540, 541.

même des trois premiers, rend cette hypothèse inadmissible : la vraie solution semble donc être celle-ci.

Déjà Jésus, en sage pédagogue, n'avait pas dévoilé du premier coup les profondeurs mystérieuses de sa conscience divine ¹ ; il était parti des exigences de la vie pratique, comme cela ressort du sermon sur la montagne, pour établir ensuite le principe et le fondement immuable du salut. Aux Israélites sérieux il avait présenté d'abord la tâche à accomplir ; puis, lorsqu'il les avait vus décidés, il leur avait parlé du secours que le Seigneur accorde. Or, cette progression si frappante se reproduit en partie dans l'enseignement apostolique, quoique pour d'autres raisons. Qu'on se représente la situation faite aux disciples par le départ de leur maître. Séparés brusquement de celui qui avait été leur divin initiateur, ils ont devant eux un champ d'idées si riche, qu'ils ne peuvent en embrasser l'étendue. Il leur faut organiser le trésor incomparable des souvenirs qui peuplent leur mémoire et leur cœur. Pour cette activité, le Saint-Esprit leur avait été promis sans doute ; mais l'Esprit n'agit point en dehors de l'homme et par magie : ce fut donc au prix d'un effort d'appropriation toujours plus grand que les témoins de Jésus saisirent la vérité. Après la mort du Seigneur, ils étaient comme un fils de famille entré soudain dans un immense héritage, mais qui ne le fait valoir qu'à la condition de le connaître, de s'en emparer en quelque sorte par une série de découvertes, de conquêtes et de labeurs. Et si les apôtres virent ainsi se réaliser pour eux le mot célèbre du poète : « Ce que tu as reçu de tes pères, acquiers-le pour le posséder, » rien ne saurait mieux montrer l'absolue sincérité de leur prédication en même temps que la nature spirituelle des lois qui président à l'élaboration de leur doctrine. L'Evangile qu'ils annoncent ne consiste certes pas en formules tombées du ciel et qu'ils répètent comme une leçon apprise, sans se les assi-

¹ Comp. I, p. 542-544.

miler. Ils ne comprennent et ils n'enseignent qu'à mesure qu'ils ont vécu ; même les paroles du Seigneur qui se sont gravées dans leurs esprits, ils ne les mettent au jour que lorsqu'ils en ont saisi le sens et la richesse¹. De là le développement riche et varié que nous avons signalé dans leur théologie. A l'origine, ce sont les vérités pratiques qu'ils exposent : la conversion, le baptême pour le pardon des offenses. Puis, une fois la vie régularisée dans l'Eglise, on en établit la théorie dès que surgissent des erreurs dangereuses pour la foi. Aux synoptiques, comme documents de l'activité de Jésus-Christ, correspond ainsi la doctrine apostolique primitive ; au quatrième évangile, la théologie sublime d'un saint Paul et d'un saint Jean.

Mais au milieu de cette progression se manifeste l'unité fondamentale de la pensée chrétienne ; car il nous reste à opérer la synthèse de l'enseignement des disciples et de celui du Seigneur. Nous avons montré que, dans ses discours si vibrants, Jésus ne donne pas avant tout une théorie, mais qu'il se donne lui-même, lui, le Fils unique du Père, venu « pour chercher et pour sauver ce qui était perdu. » (Luc XIX, 10.) Dans cette parole palpitante de miséricorde se concentre en réalité toute la substance de l'Evangile. La théologie contemporaine unanime est arrivée à reconnaître que la révélation chrétienne se résume en une seule pensée d'une richesse et d'une profondeur insondables : Dieu est notre Père, qui nous appelle à devenir des membres de sa famille en Jésus-Christ². Nous l'avons montré avec détail dans notre analyse

¹ Comp. I, p. 162-166.

² Les critiques les plus négatifs sont les premiers à affirmer cette grande vérité (lire, par exemple, Strauss, *das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, p. 198 et suiv. ; Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, II, p. 380 et suiv.), quoiqu'ils lui donnent assurément un sens bien différent de celui que nous avons exposé au cours de cette étude. Dans une autre direction, tout récemment encore, un des représentants les plus éminents de la théologie évangélique en Angleterre, M. Fairbairn, a mis, lui aussi, fortement en lumière ce principe de la paternité divine. (*The Place of Christ in modern Theology*, lire, par exemple, p. 449-452.) Comp. d'une manière analogue, en Allemagne,

de l'enseignement évangélique, dont nous n'avons qu'à tirer ici les conséquences : le Sauveur des hommes s'intitule lui-même le Fils unique du Père, ce qui est en même temps la racine de son activité rédemptrice et le foyer lumineux d'où rayonne sa conscience personnelle. Christ est Fils unique en tant que médiateur par lequel il est nécessaire de passer ; mais il n'assume ce rang souverain que pour répandre largement autour de lui les trésors débordants de sa vie ¹. En d'autres termes, il nous appelle, nous, ses disciples, à devenir par sa grâce des fils de Dieu, c'est-à-dire à reconnaître en Dieu notre Père : voilà le principe fécond des attestations triomphantes du Sauveur comme aussi de la doctrine des apôtres à tous les degrés de son évolution historique. N'est-ce pas cette grande pensée qui anime les premiers prédicateurs chrétiens, lorsqu'ils travaillent à reconstituer sur une base nouvelle le peuple de l'Alliance, ce « fils de Jéhova » des anciens âges ? N'est-ce pas la vérité large et hardie que Paul et Jean développent dans la suite, quand ils montrent la création du monde et les mouvements de l'histoire dirigés d'en haut en vue de l'apparition du « Fils » par excellence, dont tous ceux qui portent ce nom glorieux sur la terre sont l'œuvre et la vivante reproduction ? Et si l'on passe des hauteurs de la spéculation chrétienne à la partie anthropologique de ces systèmes, n'est-ce pas vers ce même but que tout se meut, que tout converge ? Pourquoi les apôtres prêchent-ils avec tant d'insistance la régénération et la vie nouvelle, sinon parce que cette transformation radicale est nécessaire afin que l'homme rebelle devienne « fils » du Père céleste ? et quelle est la portée de la doctrine de l'expiation qu'ils développent, sinon d'établir qu'en dehors du sacrifice offert sur le Calvaire ce changement demeure irréalisable pour le pécheur ? L'idée de la paternité de Dieu reste bien la thèse

H.-H. Wendt, *die Lehre des Paulus verglichen mit der Lehre Jesu*, *Zeitschrift f. Theol. u. Kirche* de 1894, 1^{er} cah., p. 75.

¹ I, p. 412 et suiv. ; 478 et suiv.

évangélique par excellence, pourvu qu'on ajoute aussitôt que cette relation de Père à fils ne se forme que par la conversion de ceux qui croient en Jésus et qui lui obéissent comme à leur maître. Qu'on passe de Pierre à Jacques ou de Paul à Jean, on se trouve toujours en présence de ces deux principes parallèles, c'est que l'homme coupable et esclave a besoin de délivrance, et que Christ est venu pour nous apporter ce glorieux salut. Or, ce relèvement qui nous est indispensable, Jésus ne nous le donne pas en nous exposant un système qu'il faille recevoir dans notre esprit ; c'est lui qui se communique à nous tout entier en nous affranchissant par sa mort et en nous renouvelant par sa vie. « Crois au Seigneur Jésus et tu seras sauvé.... » (Act. XVI, 31.) « Je n'ai voulu savoir autre chose parmi vous que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié. » (1 Cor. II, 2). « Celui qui a le Fils a la vie. » (1 Jean V, 12.) Sous ces formes diverses, c'est toujours le même Rédempteur que le message salulaire nous présente : voilà l'Evangile des apôtres, qui restera la bonne nouvelle pour tous les âges ; voilà le fait chrétien primitif dans son immutabilité et dans sa magistrale grandeur. C'est comme un sommet qui se dresse devant nos yeux, infiniment varié dans ses aspects et pourtant toujours identique à lui-même. Chacun des écrivains du Nouveau Testament le présente à sa manière et sous un jour spécial, quoique tous soient d'accord pour y voir le seul lieu de refuge où se retirent les âmes altérées de justice.

Jacques et Pierre, plus simples dans leur enseignement, se bornent à dégager l'accès de cette masse imposante. Leurs indications suffisent aux besoins de la pratique ; elles contiennent tout ce qu'il est nécessaire de savoir pour être sauvé. De la hauteur où ils nous font parvenir on jouit d'un vaste et lumineux horizon ; et cependant ils ne nous révèlent pas encore toute la beauté de l'Evangile. C'est à Paul et à Jean qu'est réservé l'honneur de conduire le pèlerin jusqu'à la cime dernière. Chacun d'eux le fait en suivant un chemin

qui lui est propre. Laborieux, persévérant, l'apôtre des Gentils gravit pas à pas les pentes rapides de la montagne. Poussé par sa dialectique haletante, le voyageur s'élève toujours plus haut, traversant les ronces épaisses de la forêt, côtoyant audacieusement les abîmes, fatigué des dangers et des aspérités de la route, mais dévorant du regard le spectacle qui se déroule, immense, à mesure qu'on approche du sommet. Quant à Jean, il prend son vol comme l'aigle, — auquel l'a comparé l'ancienne Eglise, — et d'un seul élan, sans lutte et sans effort, il parvient à ces hauteurs qui plongent dans l'azur et d'où l'œil contemple l'immensité, l'abîme que le Père remplit de son amour insondable. « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle » (Jean III, 16) : voilà le résumé substantiel de l'enseignement de Jésus et des apôtres, vérité dont notre étude subséquente cherchera à fournir la théorie¹, mais qui, de quelque formule qu'on la recouvre, reste avant tout un levain de vie et une force divine ; car en elle éclatent la vigueur et l'éternelle jeunesse de cet Evangile du salut qui, même en son âpre folie, s'affirme victorieusement dans le monde comme « puissance de Dieu » et comme « sagesse de Dieu. » (1 Cor. I, 24.)

¹ *Dogmatique chrétienne*, en 2 vol.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE SECOND — L'ENSEIGNEMENT DES APOTRES

	Pages
PREMIÈRE SECTION. — LE JUDÉO-CHRISTIANISME	1
Première subdivision.	
L'Eglise primitive et les tendances qui s'y dessinent . .	9
CHAPITRE PREMIER. — La communauté chrétienne	9
CHAPITRE II. — Hellénistes et Palestiniens : l'enseignement d'Etienne	22
CHAPITRE III. — La conférence de Jérusalem	29
Seconde subdivision. — La prédication apostolique . .	
CHAPITRE PREMIER. — Jésus de Nazareth est le Messie promis .	49
CHAPITRE II. — Les derniers temps	61
CHAPITRE III. — Le mode d'appropriation de l'œuvre rédemptrice.	68
 SECONDE SECTION. — LE PAULINISME	
73	
Première subdivision. — Introduction historique. . .	
73	
CHAPITRE PREMIER. — Esquisse de la vie et du développement de la pensée de l'apôtre.	73
CHAPITRE II. — Coup d'œil rapide sur les épîtres pauliniennes . .	107
CHAPITRE III. — Le principe générateur de la théologie de Paul. .	121

Seconde subdivision. — La justice de la loi et la justice**de la foi** (problème sotériologique) 133

CHAPITRE PREMIER. — « Nul ne sera justifié par les œuvres de la loi » (Gal. II, 16) : côté négatif 133

§ 1^{er}. — La justice de l'homme et la justice de Dieu 133

§ 2. — L'universalité du péché : anthropologie paulinienne . . 142

CHAPITRE II. — « Justifié par la foi » (Rom. V, 1) : côté positif . . 161

§ 1^{er}. — Le rachat par le sang de Christ 161

§ 2. — La justice par la foi 178

CHAPITRE III. — La sainteté par la foi 192

CHAPITRE IV. — L'élection 204

Troisième subdivision. — L'Israël selon la chair**et l'Israël selon l'esprit** (problème historique) 213

CHAPITRE PREMIER. — Paganisme et judaïsme 213

CHAPITRE II. — L'Eglise 227

CHAPITRE III. — Le peuple élu, son endurcissement partiel et sa conversion finale 247

Quatrième subdivision. — L'homme de la terre**et l'homme du ciel** (problème christologique) 253

CHAPITRE PREMIER. — Adam et Christ, ou les deux humanités . 253

CHAPITRE II. — Christ, le grand médiateur et le grand unificateur . 276

Cinquième subdivision.**Le siècle présent et le siècle à venir** (problème eschatologique) 309

CHAPITRE PREMIER. — Sauvés en espérance 309

CHAPITRE II. — L'eschatologie des deux épîtres aux Thessaloniens 312

CHAPITRE III. — Développement ultérieur de l'eschatologie paulinienne 327

Sixième subdivision.

La doctrine des épîtres pastorales. 353

CHAPITRE PREMIER. — Les faux docteurs et la saine doctrine. . 368

CHAPITRE II. — L'Eglise et son organisation 374

Septième subdivision. — Le paulinisme du second degré
ou la doctrine de l'épître aux Hébreux. 387CHAPITRE PREMIER. — Supériorité de Christ, le révélateur et le
grand-prêtre de la nouvelle Alliance, sur les révélateurs et sur les
grands-prêtres de l'ancienne 395§ 1^{er}. — Christ, le Fils de Dieu 395

§ 2. — Christ, révélateur 406

§ 3. — Christ, grand-prêtre 413

CHAPITRE II. — Supériorité de l'œuvre rédemptrice de la nouvelle
Alliance sur l'œuvre rédemptrice de l'ancienne. 418§ 1^{er}. — La purification par le sang de Christ. 418

§ 2. — La persévérance au service de Christ. 427

TROISIÈME SECTION. — LES ÉPÎTRES CATHOLIQUES 437

CHAPITRE PREMIER. — L'épître de Jacques 447

§ 1^{er}. — La loi de la liberté 447

§ 2. — La foi et les œuvres 454

CHAPITRE II. — La première épître de Pierre 463

§ 1^{er}. — Christ et son œuvre rédemptrice. 463

§ 2. — Le peuple de Dieu, ses épreuves et ses espérances. . . 475

CHAPITRE III. — L'épître de Jude et la seconde épître de Pierre. . 479

QUATRIÈME SECTION. — L'APOCALYPSE 489

CHAPITRE PREMIER. — Eschatologie. 498

CHAPITRE II. — Christologie et doctrine du salut 524

	Pages
CINQUIÈME SECTION. — LA THÉOLOGIE JOHANNIQUE	539
CHAPITRE PREMIER. — La Parole	539
§ 1 ^{er} . — Première sphère de révélation : le monde	542
§ 2. — Seconde sphère de révélation : le peuple de Dieu	566
§ 3. — Troisième sphère de révélation : l'expérience des disciples	571
CHAPITRE II. — Le jugement exercé dans le monde par la Parole.	578
§ 1 ^{er} . — La vie.	578
§ 2. — La victoire sur l'ennemi	581
CONCLUSION GÉNÉRALE SUR L'ENSEIGNEMENT APOSTOLIQUE	589





BT
75
B 75

Baron

Etude sur l'oeuvre de
la redemption

pt. 1. v. 2

95955

MAR 14 28

Ray & Turner

MAR 16 2023

62/01 Umbak

BT 75 B 75 pt. 1. v. 2	95955 Boson Etude sur l'oeuvre de la résurrection
MAR 14 1916	R. Turner MAR 16 1916



